

INTRODUCCIÓN: Criollismo y mestizaje en el mundo andino (siglos XVI-XIX)

Alexandre Coello de la Rosa
Universitat Pompeu Fabra (UPF)
alex.coello@upf.edu

Paulina Numhauser
Universidad de Alcalá (UAH)
numhauserbm@yahoo.es

Parece evidente que el criollismo peruano constituye un problema historiográfico todavía no resuelto. Frente a los historiadores (Arrom, Céspedes del Castillo, Gerbi)¹ que sostuvieron la dicotomía entre «criollos» y «peninsulares» para explicar el funcionamiento de la sociedad colonial, otros (Acosta, Gruzinski, Garavaglia, y más recientemente, Pérez Vejo)² han expresado sus dudas acerca de la operatividad de tales categorías analíticas, avisando que de no revisarlas a fondo podrían distorsionar fuertemente los análisis sociales. ¿Cuál era la diferencia entre un «criollo», un «mestizo» y un «español»? ¿El «criollo» se consideraba a sí mismo como tal, o por el contrario, fue «inventado» por las élites limeñas o peninsulares? ¿Esos términos significaban lo mismo en Lima que en las tierras altas del Perú?

Parte del problema reside en las múltiples capas de significación acumuladas en el término «criollo». Para desentrañar su significado es imprescindible situar el análisis en el contexto histórico que le dio origen y sentido.³ Historiadores como Bernard Lavallé (1993) señalan que el «ser criollo» no ha de entenderse esencialmente por su vinculación a un lugar de nacimiento o a una identidad étnica, sino como la adhesión de grupos de origen variado, que oscilaban entre peninsulares de nacimiento establecidos en el Perú a mestizos y mulatos «acriollados», a determinados intereses locales.⁴ En esta misma línea, José Antonio Mazzotti (1996) apunta que lo «criollo» –y por extensión, el «criollismo» como construcción ideológica de lo «criollo»– no debería analizarse desde una perspectiva esencialista o monolítica, sino como una categoría elaborada conscientemente por grupos corporativos a fin de obtener determinados objetivos políticos y eco-

1. Para una aproximación «clásica» a los términos «criollo» y «criollismo», véase Arrom, «Criollo: definición y matices de un concepto», pp. 172-176; Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*; Céspedes del Castillo, *América hispánica*, p. 305.

2. Para una crítica de la capacidad heurística de la oposición entre peninsulares y criollos, véase Acosta, «Sobre criollos y criollismo», pp. 73-88; Acosta, «Conflictos sociales y políticos en el sur peruano», pp. 29-51; Garavaglia, «Una breve nota acerca de los «patriotas criollos»»; Pérez Vejo, *Elegía criolla*, pp. 169-212.

3. Kosselleck, «Historia de los conceptos y conceptos de historia», pp. 37-38.

4. Lavallé, *Las promesas ambiguas*, pp. 23-25.

nómicos.⁵ Como concepto no tuvo ninguna validez legal. Se trató, más bien, de un fenómeno cultural que caracterizó los moldes discursivos utilizados por las elites hispano-criollas del seiscientos, como las crónicas conventuales, memoriales, informes y tratados jurídico-administrativos, con el fin de igualarse a los españoles y reivindicar sus intereses socio-políticos y económicos, llegando a su punto más álgido a finales del siglo XVIII hasta la independencia.⁶

Desde la publicación del clásico *Orbe Indiano* (1991), la tesis de la propagación de un «patriotismo criollo» –en palabras del historiador británico David A. Brading– en contraposición al discurso imperial dominante en España ha llamado la atención de los historiadores del mundo colonial.⁷ En 2001 el historiador ecuatoriano Jorge Cañizares-Esguerra (2001) identificó una «epistemología patriótica» expresada a través de las obras de los «hijos de la tierra» americana.⁸ A partir del siglo XVII las elites locales de Lima desarrollaron un fuerte sentimiento de identidad grupal en función de patrones étnicos y culturales compartidos. Se trataba de «letrados», esto es, abogados, juristas, médicos e intelectuales educados en la Universidad de San Marcos y el colegio de San Felipe y San Marcos, y colegios jesuitas (especialmente en San Martín) cuya sensibilidad de pertenecer a una élite hispánica, caracterizada por la idealización de una serie de rasgos culturales comunes a un territorio o patria local, fue adquiriendo expresión en términos simbólico-morales.⁹ Pero en los Andes, donde había muchos menos peninsulares y con una abrumadora mayoría indígena y mestiza, esta sensibilidad patriótica adquirió tintes diferentes a los de la capital del Virreinato peruano (Garrett, Numhauser, Donato, en este número).

Otros intelectuales y críticos literarios, como Mazzotti (2000; 2009), han abonado las tesis de Jorge Klor de Alba sobre la polisemia del discurso colonial. En particular Mazzotti y García-Bedoya (2003) han destacado el carácter ambiguo del criollismo, enfatizando las continuas negociaciones, alianzas y enfrentamientos de las elites criollas con el poder ultramarino. A finales del siglo XVI, el aumento del mestizaje y el forasterismo transformaron el ordenamiento territorial impuesto desde la metrópoli en el Perú (p. ej. parroquias; reducciones), convirtiendo las oposiciones binarias que han caracterizado los debates coloniales y postcoloniales –«colonizadores» / «colonizados»; «americanos» / «europeos»– en un puro anacronismo.¹⁰ Desde la capital del Virreinato (Lima),

5. Mazzotti, «La heterogeneidad colonial peruana...», pp. 173-174.

6. Como apuntó Céspedes del Castillo, «la distinción real entre criollos y peninsulares no se debe al lugar de nacimiento, aunque en esto se base la diferencia, porque hubo «criollos» nacidos en España y «peninsulares» nacidos en América» (citado en Acosta, «Sobre criollos y criollismo», p. 80). Véase también Lavallé, *Las promesas ambiguas*; Lavallé, «Fray Martín de Murúa y los orígenes del discurso criollista en el Perú...», pp. 375-385.

7. David A. Brading, *The First America*, 1991.

8. Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*, pp. 204-210; Cañizares-Esguerra, «Creole Colonial Spanish America», pp. 29-36.

9. Al respecto, véase Cañizares-Esguerra, «New World, New Stars...», pp. 33-68.

10. Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*, p. 9; Bauer & Mazzotti (eds.), *Introduction: Creole Subjects in the Colonial Americas*, p. 10.

las subjetividades criollas se construyeron, siguiendo los planteamientos de Mazzotti, en un espacio inestable de negociación con los peninsulares españoles. Desde los Andes (Cuzco, Arequipa, Charcas), el sujeto-criollo se distinguía no sólo de los peninsulares, sino también de sus homónimos limeños, reforzando la ambigüedad (se proclama plenamente español, leal a la Corona, pero al mismo tiempo se enorgullece de sus orígenes americanos) de su estatus con respecto a la geopolítica imperial y al orden colonial.¹¹

Finalmente, diversos historiadores del Perú colonial, como Sergio Serulnikov (2003, 2009), Jeremy Mumford (2003, 2009), Jane E. Mangan (2005, 2009) y Ana María Presta (2010), entre otros, han analizado las categorías sociales del mundo hispano-americano («raza», clase o género) no como variables independientes sino como resultado de múltiples interacciones y contactos entre grupos étnico-sociales con lazos de sangre e intereses (económicos, políticos) compartidos. Una historia social «desde abajo» que revela la fragilidad del sistema de castas, analizando la naturaleza constructivista y procesual de las identidades coloniales.¹² Frente a las categorías de clasificación étnico-racial impuestas desde la metrópoli, como la sangre indígena o mestiza, asimiladas a linajes plebeyos o a la ilegitimidad e impureza étnica, los pueblos andinos fomentaron otros marcadores culturales que no eran permanentes ni dependían exclusivamente del fenotipo, como los oficios, la vestimenta, la reputación o la lengua nativa, pero que facilitaban la movilidad social.¹³ Pensamos que dichos marcadores constituyen los elementos centrales en la constitución de los límites étnicos. Si las autoridades metropolitanas insistían en una supuesta clasificación objetiva «desde arriba», la realidad concreta de ejercer un oficio determinado, vestir y hablar de una determinada manera y vivir dentro o fuera de una ciudad constituían percepciones concretas que los grupos plebeyos tenían de su posición en la sociedad colonial.¹⁴

¿Pero cual es el significado que comúnmente se le atribuye al término «criollo»? Según los trabajos pioneros del historiador Bernard Lavallé, su uso se detecta en el Perú desde 1567 con las primeras rebeliones de mestizos en el Cuzco.¹⁵ Originalmente se utilizó para

11. Bauer & Mazzotti (eds.), *Introduction: Creole Subjects in the Colonial Americas*, pp. 1-42. Véase también Garrett, «Locating «criollo» (en este número). Véase también García-Bedoya, quien ha destacado el carácter bifronte o jánico de estas subjetividades criollas («Discurso criollo y discurso andino», p. 182).

12. Silverblatt, «Foreword», IX-XII; Fisher & O'Hara, pp. 15-30.

13. Fisher & O'Hara, *Imperial Subjects*, p. 11. Véase también Graubart, «The Creolization of the New World...», pp. 471-499; Presta, «Undressing the Coya and Dressing the Indian Woman...», pp. 41-53.

14. Como han señalado diversos historiadores y antropólogos, el mestizaje no existe como categoría social, sino más bien como un proceso dinámico caracterizado por las diversas mezclas interétnicas entre blancos, negros e indios. Con todo, la aleatoriedad de la mezcla nos obliga a repensar nuestras categorías analíticas, así como el reconocimiento de estos espacios intermedios (Garavaglia & Grosso, «Criollos, mestizos e indios...», pp. 39-80; Amselle, *Logique métisse*; Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, p. 60; Stolcke, «El mestizo no nace, se hace», pp. 17-58).

15. Lavallé, *Recherches sur l'apparition de la conscience créole*; Lavallé, *Las promesas ambiguas*, pp. 15-25; Lavallé, «Españoles y criollos en la provincia peruana de la Compañía durante el siglo XVII», p. 347.

designar, a menudo despectivamente, a los esclavos negros. Sin embargo, los peninsulares lo utilizaban genéricamente para menospreciar a los naturales nacidos de padres españoles en Indias, atribuyendo su inferioridad al ambiente y al clima del Nuevo Mundo.¹⁶ En opinión del renombrado médico y doctor Juan de Cárdenas, los criollos eran más inteligentes que los españoles, aunque indolentes, holgazanes y poco dados al trabajo.¹⁷ Pero esta degeneración física y cultural no se atribuyó exclusivamente a la influencia nefasta y degradante («tropicalización») del ambiente americano,¹⁸ sino a los defectos morales que supuestamente compartían con indios y mestizos.¹⁹

Entre 1570 y 1575 las reformas toledanas trataron de organizar el espacio andino, alterando la organización vertical, característica de la territorialidad indígena tradicional. En ningún lugar de las Indias se materializó un proyecto de reorganización social y espacial tan ambicioso como el que el Virrey Francisco de Toledo (1568-70) puso en práctica en los Andes. Inspirada en los municipios o villas españolas, la fundación de pueblos de «indios» —o reducciones— tenía como objetivo facilitar el cobro del tributo y la *mita* minera, así como frenar la caída demográfica motivada por las guerras civiles y las epidemias.²⁰ Pero ello no significaba que dichos grupos se mantuvieran aislados unos de otros. Diversas historiadoras (Numhauser, Mangan) han subrayado que las mujeres del mercado de la Villa Imperial de Potosí, mayoritariamente indias vendedoras independientes de coca (*gateras*) y mestizas (*regatonas*) «en hábito de indias», establecieron relaciones socio-económicas con españoles peninsulares y criollos, demostrando no sólo su activa participación en la economía mercantil sino sobre todo su capacidad para construirse una nueva identidad étnica en espacios urbanos.²¹

A finales del siglo XVI el modelo reduccional entró en crisis.²² El mestizaje, el forasterismo y el yanaconaje favorecieron la proliferación de «gente libre y ociosa» —mestizos, zambaigos, mulatos— que, según las autoridades metropolitanas, vagaban «sin oficio ni ocupación». Los marcadores fenotípicos constituían importantes elementos de identificación social. Pero no lo eran menos los marcadores étnico-sociales —oficios u ocupaciones, vestimenta, idioma, conducta moral— que los individuos utilizaban en sus activi-

16. Los *criollos*, o *morenos*, eran aquellos nacidos en América, a diferencia de los *negros bozales* provenientes de África (Céspedes del Castillo, *América Hispánica*, p. 298; Mazzotti, «La heterogeneidad colonial peruana...», pp. 173-196; Bauer & Mazzotti (eds.), *Introduction: Creole Subjects in the Colonial Americas*, pp. 3-4; Pastor, «Criollismo y contrarreforma...», p. 248; García-Bedoya, «Discurso criollo y discurso andino», p. 184).

17. Juan de Cárdenas, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias* (1591), citado en Cañizares-Esguerra, «New World, New Stars...», pp. 33-68.

18. Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, pp. 228-232. Véase también Stewart, «Creolization: History, Ethnography, Theory», p. 1; Bauer & Mazzotti (eds.), *Introduction: Creole Subjects in the Colonial Americas*, pp. 6-7.

19. Bauer & Mazzotti (eds.), *Introduction: Creole Subjects in the Colonial Americas*, pp. 1-7.

20. Coello, *Espacios de exclusión, espacios de poder*, p. 11.

21. Al respecto, véase los trabajos de Mangan, *Trading Roles*; Mangan, «A Market of Identities», pp. 61-80; Numhauser, «Las mangas en el vestuario de las ricas mujeres indias...», pp. 81-93; Numhauser, «El comercio de la coca y las mujeres indias», pp. 27-43; Numhauser, *Mujeres indias y señores de la coca*, pp. 255-283.

22. Coello, *Espacios de exclusión, espacios de poder*, pp. 25-26.

dades cotidianas, así como las categorías culturales asociadas al mal comportamiento, que los distinguían de los demás «sujetos imperiales».²³

A principios del siglo XVII el término «criollo» empezó a aplicarse a los indios aculturados o «indios criollos» que vestían como españoles y hablaban castellano (ladinos), sin distinción étnica o social, pero que se comportaban de manera licenciosa.²⁴ En su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615-16), el indio Felipe Guaman Poma de Ayala definía a estos «criollos»²⁵ como individuos (indios, negros, mestizos) de moral dudosa nacidos en las Indias. A su juicio, «se crían con la leche de las indias o de negras (...) son bravos y soberbiosos, haraganes, mentirosos, jugadores, avarientos, de poca caridad, miserables, tramposos, y enemigos de los pobres indios y de españoles».²⁶ Su temperamento «indolente» y «festivo» no se distinguía demasiado de los «mestizos», cuyo número había aumentado ostensiblemente.²⁷ Para muchos observadores de la época, especialmente de influencia jesuita (Bernardino de Cárdenas, OFM, Guaman Poma de Ayala), lo que caracterizaba a mestizos y criollos plebeyos no era tanto el haber nacido en el Nuevo Mundo como su escasa moralidad.²⁸ La mayoría de aquellos «indi@s o negr@s crioll@s», según Poma de Ayala, eran plebeyos nacidos en el Nuevo Mundo que aprendían castellano, practicaban ritos cristianos, vivían en ciudades multiétnicas y se «españolizaban».²⁹

Los grabados de la *Nueva Corónica* representan a la mujer india de manera estereotipada. Sin embargo, según Paulina Numhauser, Guamán Poma de Ayala no logra ignorar totalmente a las ricas indias vendedoras de coca de Potosí, a las cuales dibuja ataviadas con telas y elementos de vestuario europeos, como las mangas, lo que suponía el reconocimiento de la existencia de una realidad mestiza poco acorde con el modelo de sociedad que expone en su obra. Las actividades económicas de estas mujeres, profundamente deterioradas a finales del siglo XVI, les había permitido ultrapasar los límites en que se deseaba confinar a los pueblos andinos. Y la Compañía de Jesús no fue ajena a estos hechos.³⁰

23. Fisher & O'Hara, «Introduction», pp. 2; 11.

24. Graubart, «The Creolization of the New World», pp. 471-499.

25. «Criollos y criollas yndios, yndias nacidos en esta uida del tienpo de cristianos españoles» (Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Tomo II, p. 930).

26. Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Tomo II, p. 700. Véase también Chang-Rodríguez, «Cruel Criollos», p. 126.

27. En su *Memorial* de 1634, el franciscano Bernardino de Cárdenas (1578-1668) consideraba a estos últimos como un linaje perverso caracterizado por ser de «mezcla baja e ilegítima» y de «malas cualidades» morales. Pero sobre todo le preocupaba la ambigüedad de su origen «mixto» y la libertad jurídico-social y económica de la que gozaban en las ferias, mercados y núcleos urbanos (Coello, «El *Memorial y Relación verdadera* (1632-34) del Visitador fray Bernardino de Cárdenas», pp. 76-77).

28. Chang-Rodríguez, «Cruel Criollos», pp. 118-134.

29. Para una brillante categorización de los criollos plebeyos en Lima colonial, véase Graubart, «The Creolization of the New World», pp. 471-499.

30. Numhauser, «Las mangas en el vestuario de las ricas mujeres indias...», pp. 81-93. Sobre la firme oposición de los jesuitas a que los indios tuvieran libre acceso al metal, véase Numhauser, «El silencio protagonista...», p. 101; Numhauser, «¿Luis Capoché un cronista desplazado u olvidado?...», pp. 73-79.

A principios del siglo XVII los jesuitas, de acuerdo a su criterio, habían mostrado su preocupación por la desestructuración del mundo andino. Los indios tributarios escaseaban, las mujeres indias comerciaban *al minorista o al detalle* mientras que el número de mestizos aumentaba exponencialmente. Algunos padres con vocación misionera, como Diego de Torres Bollo, SJ, habían solicitado ya al Rey y al Consejo de Indias la adopción de medidas legales que protegieran a los indios del «mal ejemplo» de los mestizos y mulatos ilegítimos. En 1601 escribió un *Parecer* a favor de la perpetuidad de las encomiendas en el que prohibía explícitamente a los españoles, negros y mestizos su entrada en los pueblos de indios.³¹ Asimismo había que preservar el modelo franciscano de las dos naciones o «repúblicas» y nombrar doctrineros jesuitas con ciertas facultades de jurisdicción civil. Obligar a los indios a vivir «en policía humana y cristiana» era la mejor manera de reducir el margen de maniobra de los corregidores y demás autoridades sobre los núcleos indígenas, evitando las relaciones «ilegítimas» entre ellos. La otra, derivada de la anterior, gravitaba alrededor de la eliminación del mestizo como categoría social desestabilizadora.³²

Los nuevos fenotipos que acompañaban aquellos «cuerpos mestizos» exigían nuevos nombres que permitieran su incorporación en la sociedad colonial.³³ Muchos de los descendientes de los primeros conquistadores y pobladores del Perú, en su mayoría mestizos, vagaban sin oficios, honras y dignidades, lo que favoreció su legitimación durante el reinado de Felipe II (1591) a cambio de «alguna buena cantidad de hacienda». ³⁴ Aunque las encomiendas habían dejado de constituir los espacios naturales de enriquecimiento de la elite conquistadora, algunas familias con aspiraciones nobiliarias las solicitaron a perpetuidad, convirtiéndose en símbolos de prestigio social.³⁵ Como ha señalado Jean-Paul Zúñiga, el etnónimo español transmitía a sus descendientes mestizos una característica o calidad ontológica que se suponía inmutable. Asimismo, el ideal nobiliario de la América española, basado en la hidalguía, permitió la movilidad o consolidación social de aquellos «hijos de la tierra» a través de enlaces matrimoniales ventajosos, lo que los acabó convirtiendo en benémeros criollos.³⁶ Fueron precisamente

31. En su *Parecer* (1601), el padre Diego de Torres Bollo, SJ, había defendido esta postura frente a la rapacidad de las autoridades civiles (Torres Bollo, *Parecer*, pp. 29-34).

32. Esta idea del mestizo como agente desestabilizador ya estaba contenida en la carta del obispo fray Francisco Verdugo a Felipe III, con fecha en Huamanga, 1 de febrero de 1626 (Lissón Chaves, vol. V, 1947, pp. 67-68).

33. Zúñiga, «Cuerpos mestizos».

34. «Instrucción al Marqués de Cañete», con fecha 1 de noviembre de 1591, en *Los Virreyes españoles en América*, Perú, Tomo I, pp. 270-272.

35. Pastor, «Criollismo y contrarreforma...», pp. 251-252; Mumford, «Aristocracy on the Auction Block», pp. 41-44; 52; Maldavsky, «Les *encomenderos* et l'évangélisation des Indiens dans le Pérou colonial», pp. 4-5. A principios del siglo XVII la concesión de *encomiendas vacas* a peninsulares residentes en España generó polémica. El Cabildo de Lima había solicitado que fueran concedidas a los descendientes de los descubridores y conquistadores del Perú que residieran en el Virreinato. Las cédulas reales de 1615 y 1625 establecieron que sólo el Consejo de Indias tenía potestad para concederlas, en detrimento de los Virreyes (De la Puente, *Encomienda y encomenderos en el Perú*, p. 99).

36. Zúñiga, *Espagnols d'Outre-mer*, pp. 149-168; Zúñiga, «La voix du sang...», pp. 425-452. Véase también Pastor, «Criollismo y contrarreforma...», p. 263; Fisher & O'Hara, «Introduction», pp. 3-4; Katzew, «That this Should Be Published...», pp. 77-78.

los méritos y servicios de sus padres lo que acabó por definirlos jurídicamente como españoles, abriéndoles la puerta de los cargos administrativos y eclesiásticos del Virreinato peruano.³⁷

Sin embargo, los beneméritos criollos tuvieron muchas dificultades para acceder a los cargos políticos y administrativos más lucrativos, a pesar de las políticas de la Corona, orientadas a favorecerlos en los cabildos municipales (Recopilación de las Leyes de Indias, Tomo 2, Libro III, Título II, Ley 14)³⁸ (Coello, De la Puente, en este número). Ello se refleja en la composición de las elites criollas como americanos de origen europeo y sus identidades ambivalentes con respecto a los españoles peninsulares y a los estratos sociales maculados (mestizos, mulatos o genéricamente *castas*).³⁹ Si en teoría, las Reales Cédulas, expedidas en San Lorenzo del Escorial, con fecha el 11 de agosto de 1590 y el 16 de agosto de 1599, establecían el derecho de prelación de los descendientes de los primeros conquistadores «americanizados» a ocupar los oficios administrativos que se crearan o quedasen vacantes en las audiencias u obispados, siendo hábiles y capaces para el ejercicio de dichos cargos, en la práctica las autoridades virreinales hicieron caso omiso de la legislación real.⁴⁰ No sólo les exigieron pruebas de limpieza de sangre, sino que beneficiaron con corregimientos y otros puestos a los peninsulares y a los miembros de su propia corte, fragmentando la sociedad colonial en grupos definidos por su origen genealógico.⁴¹

Durante la década de 1610 Lima era una ciudad pluriétnica compuesta de veintitrés mil o veinticuatro mil personas, la mitad de las cuales eran de origen africano.⁴² Nada que ver con la populosa Potosí, donde se concentraban alrededor de ciento sesenta mil habitantes, mayoritariamente indígenas, convirtiéndose en la ciudad industrial más im-

37. Como apuntan Bauer y Mazzotti, «although creoles insisted on their pure Spanish ancestry, it was not unusual to hear about the dark origin of some creoles, as somewhere between 20 and 40 percent of all defined as criollo were in fact biologically mestizos whose assimilation as creoles was linked to their Spanish fathers' efforts to retain certain privileges in colonial society» (Bauer & Mazzotti (eds.), *Introduction: Creole Subjects in the Colonial Americas*, p. 34). Véase también Cañizares-Esguerra, «Creole Colonial Spanish America», p. 31; Coello, «El estatuto de limpieza de sangre de la Compañía de Jesús (1593)...», pp. 45-76.

38. La Real Cédula expedida en Valladolid, con fecha en 21 de abril de 1554 (y luego, la del 16 de diciembre de 1565), privilegiaba como alcaldes ordinarios a los naturales de las ciudades, esto es, a los conquistadores antiguos y a sus descendientes (Solórzano y Velasco, *Discurso legal*, f. 13v).

39. Etimológicamente, *casta* significa estirpe, origen. En la España del siglo XVI se decía que se vendía un negro de *casta* bran, o lo que es lo mismo, de Angola, de donde provenían. En América el término *casta* cobrará un cariz diferente, aplicándose al conjunto de los no europeos de color que poco a poco fueron invadiendo la documentación colonial. Al respecto, véase Bauer & Mazzotti (eds.), *Introduction: Creole Subjects in the Colonial Americas*, pp. 22-32; Martínez, «The Language, Genealogy, and Classification...», pp. 25-31; Zúñiga, «Cuerpos mestizos».

40. Pastor, «Criollismo y contrarreforma...», p. 257.

41. Solórzano y Velasco, *Discurso legal*, f. 8v. Al respecto, véase también Stewart, «Creolization: History, Ethnography, Theory», p. 7; Martínez, «The Language, Genealogy, and Classification...», pp. 25-42. Para un estudio de la aplicación de los estatutos de limpieza de sangre en algunas órdenes regulares del Perú, como la Compañía de Jesús, véase Coello, «El estatuto de limpieza de sangre en la Compañía de Jesús (1593)...», pp. 45-93.

42. A ellas había que añadir dos mil personas clasificadas como «indios» o «mestizos» (citado por Jouve, *Esclavos de la ciudad letrada*, p. 22). Véase también Graubart, *With Our Labor and Sweat*, pp. 92-93.

portante no sólo de América sino de todo el orbe.⁴³ La infiltración de indios, esclavos negros y sus descendientes en el mundo cristiano no sólo supuso la ruptura definitiva del viejo modelo de las dos «repúblicas» (españoles, indios), sino sobre todo la transformación del imperio español en lo que Josep Maria Fradera ha definido como «el primer imperio genuinamente multiétnico de la historia».⁴⁴ A ello siguió la construcción de una sociedad jerarquizada y fluida basada en la estigmatización de la población negra o mulata por su asociación con la esclavitud e infidelidad. A diferencia de los indios y mestizos, quienes en tres o cuatro generaciones podían convertirse en cristianos viejos a través de la progresiva mezcla con españoles «puros», la naturaleza impura de los africanos impidió al sistema de castas volver a la trama de origen y «redimirse» a través de ese mismo procedimiento genealógico.⁴⁵

Con el fin de evitar la contaminación del cuerpo social, los beneméritos criollos impusieron criterios genealógicos para controlar la «nobleza» (reputación, calidad o pureza) de sus miembros, evitando así degenerar en mestizos o «castas pardas».⁴⁶ Esta necesidad de clasificar la diversidad étnico-racial exigía su aislamiento o separación, lo que implicaba una flagrante contradicción con las políticas de unificación política y religiosa de la Corona española. Si en teoría la conversión de judíos y musulmanes parecía haber tenido un carácter integrador, la imposición de probanzas e informaciones de pureza de sangre supuso, en la práctica, la exclusión de los neófitos cristianos (muchos de ellos judaizantes de origen portugués) de los cargos y oficios públicos peninsulares («antijudaísmo»)⁴⁷. Este mismo mecanismo de depuración se impuso en el Nuevo Mundo como un reordenamiento del «caos social» que se había producido a consecuencia de las mezclas entre blancos, negros e indios, lo que provocó la expulsión de los «impuros» (mestizos, castas) de los centros de poder.⁴⁸ Esto significó una estratificación de la sociedad colonial que tenía que ver con la sangre, como vector de pertenencia endogámica, delimitando los márgenes sociales.

43. Salazar-Soler, «La villa imperial de Potosí», p. 139; Numhauser, «¿Contradicciones en la política de evangelización en el Perú colonial del siglo XVI?», p. 71.

44. Fradera, «La particularidad del imperio español (una apreciación comparativa)». Manuscrito. Véase también Deans-Smith & Katzew, «Introduction: The Alchemy of Race in Latin America», p. 7.

45 Fradera, «Una herencia que nadie reclama», p. 5; Fradera, «La particularidad del imperio español...»; Fisher & O'Hara, *Imperial Subjects*, p. 4; Martínez, «The Language, Genealogy, and Classification...», pp. 41-42; Katzew, «That this Should Be Published...», pp. 77-78; 86-92.

46. Los términos de «tornatrás», «saltatrás» o «tente en el aire» reflejan este proceso su ascender o descender de categoría «racial» en el sistema de castas. Al respecto, véase Martínez, «The Language, Genealogy, and Classification...», p. 39; Zúñiga, «Cuerpos mestizos».

47. A finales de la Edad Media se produjo una serie de cambios importantes en el sistema de parentesco de matriz cristiana preponderante en Europa. Los discursos genealógicos se generalizaron al mismo tiempo que la sangre desplazaba a la carne en el lenguaje del parentesco. Ello tuvo mucho que ver con la aparición de grupos étnicos minoritarios descritos a través de sus ascendencias religiosamente sospechosas. Lo que resulta novedoso, según Enric Porqueres, es el hecho de inscribir en el cuerpo de la persona marginada una marca reconocible, indeleble. Esto aparece claramente en el «antijudaísmo». Al respecto, véase Porqueres, «La política de las clasificaciones sociales en la España moderna».

48. Al respecto, véase Fradera, «Una herencia que nadie reclama», pp. 3-6; Böttcher, Hausberger & Hering Torres, *El peso de la sangre*, pp. 11-12.

Frente a aquellos peninsulares que situaban a los criollos como dominados por el afán de éxito, el ascenso social, la codicia y el resentimiento, éstos se esforzaron por demostrar lo contrario, construyendo un discurso genealógico que legitimara su posición en la jerarquía étnico-social del Nuevo Mundo a través de una serie de rasgos permanentes compartidos.⁴⁹ Si en el siglo XVII raza equivalía a *calidad* o linaje, no es menos cierto que aludía también a linajes maculados de «mala raza de moros y judíos».⁵⁰ Los «hijos de la tierra» fueron siempre sospechosos de aliarse políticamente con otros grupos (negros, mulatos, mestizos) para combatir a la monarquía, por lo que las elites criollas promovieron prácticas y discursos que garantizaran su lealtad y capacidad de gobierno. Uno de los alumnos más distinguidos del Colegio de San Felipe y San Marcos, el limeño don Pedro de Oña (1570-1643), autor del *Arauco Domado* (1596) y del *Temblor de Lima* (1609), defendió el carácter y la capacidad de los beneméritos como gentes de agudo entendimiento y razón.⁵¹ Las elites y grupos de poder de Lima colonial se sentían capacitados para liderar aquella sociedad heterogénea compuesta de grupos «mezclados» que desafiaban los límites morales entre minorías y mayorías religiosas.⁵² En respuesta a estas demandas, el Cabildo municipal de Lima aprobó unas instrucciones, con fecha del 26 de septiembre de 1611, por las cuales se elevó una petición al monarca para que las plazas de las Audiencias fuesen ocupadas por los naturales de los reinos de las Indias.⁵³ Uno de ellos fue un alumno del Colegio Real de San Felipe, el doctor don Antonio de León Garavito (1596-1660),⁵⁴ regidor del cabildo municipal (1614-18) y oidor de

49. García-Bedoya, «Discurso criollo y discurso andino», p. 184.

50. R. Hill, citado en Bauer & Mazzotti (eds.), *Introduction: Creole Subjects in the Colonial Americas*, pp.

37. Véase también Fisher & O'Hara, «Introduction», p. 7; Böttcher, Hausberger & Hering Torres, *El peso de la sangre*, p. 13; Zúñiga, «Cuerpos mestizos».

51. Estas tesis fueron defendidas, entre otros, por el fraile mercedario fray Martín de Murúa, *Historia General del Perú*, [circa. 1620] y el franciscano fray Buenaventura de Salinas y Córdova, *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú* (1630). Junto con el *Memorial* de Salinas, véase también las obras de dos importantes agustinos criollos: fray Alonso Ramos Gavilán, autor de la *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621) y fray Antonio de la Calancha (ca. 1584-1654), que escribió la más matizada *Crónica Moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú* (1638).

52. Cañizares-Esguerra, «Creole Colonial Spanish America», p. 29.

53. Por entonces la plantilla de la Audiencia de Lima estaba formada por ocho oidores, cuatro alcaldes del crimen, dos fiscales (uno para lo civil y otro para lo criminal) y un protector de indios (Lohmann Villena, *Los ministros de la Audiencia de Lima*, pp. xxvii; xcvi).

54. Era hijo primogénito de Isabel de Illescas y del eminente regidor del cabildo de Lima, el sevillano don Francisco de León Garavito (1583-1612), quien cedió su plaza a su favor. En 1599 era colegial del Colegio Real de San Felipe y San Marcos. Tuvo seis hermanos: el doctor don Andrés de León Garavito, caballero de Santiago, oidor de la Audiencia de Panamá y luego de Charcas en 1643, los dominicos Agustín, Lucas y Miguel de León Garavito, el jesuita Jacinto de León Garavito (1591-1679) y el presbítero Miguel de León Garavito (Lohmann Villena, *Los regidores perpetuos del Cabildo de Lima*, Tomo II, pp. 172-174; Eguiguren, *Diccionario histórico-cronológico*, Tomo I, p. 401). En su estudio de 2001, Pedro Guibovich defendía, como ya lo hizo en su día Lohmann Villena (*Ibid.*, Tomo II, pp. 172-74), que los León Garavito y los Illescas eran de origen confeso. Por esta razón los inquisidores, «mirando por el honor de fray Miguel, consintieron que se nombrase calificador del Santo Oficio, y que le use [el título] en todas partes y despachos del oficio que ejerce de vicario general de esta provincia hasta [...] la celebración de su capítulo provincial», pero no le notificaron la causa por la cual no fue admitido» (Guibovich, «Custodios de la ortodoxia», pp. 222-224). Para una relación entre los León Garavito y el criollismo peruano, véase Coello, *En compañía de ángeles*.

la Audiencia de Lima desde 1619, a quien Solórzano y Velasco presentó como un modelo de virtud «criolla» (Coello, en este número).⁵⁵ En su *Tratado de Confirmaciones Reales de Encomiendas, Oficios y Casos, en que se requieren para las Indias Occidentales* (1630), don Antonio de León Pinelo (1589-1660) consideraba que los naturales de las Indias debían ser tenidos por hijos legítimos de la «patria limeña», a diferencia de los «extraños» [esto es, los «criollos forasteros» o peninsulares], que se deben regular por adoptivos o legitimados, cuya gracia nunca se puede entender a preferirlos en los puestos.⁵⁶ El dato no es baladí porque revela el profundo sentido local que tenía la construcción de la identidad «criolla», ya fuera limeña, arequipeña o cuzqueña (Garrett, en este número).

Intelectuales criollos y miembros reconocidos del llamado «Círculo Antártico», como el agustino fray Miguel Cabello de Balboa (1535-1608) o los poetas don Diego de Aguilar y de Córdoba (1540-1615) y don Pedro de Oña, recurrieron a temas tan poco poéticos como los desastres naturales (*El Temblor de Lima*, 1609) para expresar un sentimiento de autoafirmación limeña, apego a la patria y a la autonomía política. La naturaleza era el libro en el cual Dios escribió la prodigalidad del Nuevo Mundo, y contemplar la belleza y fertilidad de la naturaleza era la mejor manera de contemplar a la divinidad. Dios era el señor de la creación, el creador del Nuevo Mundo cuya impronta podía encontrarse por todas partes. Por esta razón, los efectos destructivos de la naturaleza (agros) debían interpretarse, según la poesía italianizante de Oña, como el resultado de la ira de Dios por la marginación de los naturales de las tareas de gobierno.⁵⁷ Estas epistemologías patrióticas, que diría Cañizares-Esguerra, exigían un replanteamiento de las relaciones contractuales entre el rey y sus representantes, por un lado, y sus súbditos criollos, por el otro.⁵⁸ La llegada del Virrey don Juan de Mendoza y Luna (1607-1614), marqués de Montesclaros, representó, para Oña, el triunfo del orden social sobre el caos, de la cultura sobre la naturaleza, de la patria criolla sobre sus enemigos.⁵⁹

Este deseo de autoafirmación de los intelectuales criollos se vio truncado por la llegada del Virrey don Francisco de Borja y Aragón, quinto príncipe de Esquilache (1615-1621), propiciando serios desequilibrios en la repartición de mercedes, premios y ofi-

55. En 1619, don Antonio de León solicitó al Virrey Príncipe de Esquilache el corregimiento de Chumbivilcas (Bromley, Libro de cabildos de Lima, Tomo 18, p. 753; Coello, «Criollismo, redes clientelares y la Compañía de Jesús»).

56. Erróneamente, don Alonso de Solórzano y Velasco (*Discurso legal*, ff. 11v-12r) atribuye las *Confirmaciones Reales* a don Antonio de León Garavito. Con seguridad ambos juristas se conocieron, puesto que don Antonio de León Pinelo se licenció en derecho en la Universidad Mayor de San Marcos en 1619, ejerciendo como oidor en la Audiencia de Lima.

57. Para un estudio del *Temblor de Lima* de Pedro de Oña y sus conexiones con el criollismo peruano, véase el brillante estudio de Ortega, «Catastrophe, Ambivalent Praises...», pp. 213-241.

58. Cañizares-Esguerra, *How to Write the History of the New World*, p. 4.

59. El marqués de Montesclaros fue uno de los virreyes más sensibles con respecto a las reivindicaciones políticas y económicas de los criollos (Miró Quesada Sosa, *El primer virrey-poeta en América: Don Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros*). Para una revisión de la administración del Marqués de Montesclaros en el Perú, véase los trabajos de Pilar Latasa, *Administración Virreinal en el Perú: gobierno del Marqués de Montesclaros (1607-1615)*; Latasa, «¿Criollismo peruano versus administración española?»

cios. Como ha señalado Torres Arancivia, el vicesoberano no llegó precisamente sólo. El 18 de diciembre de 1615 hizo su entrada triunfal en la Ciudad de los Reyes acompañado de una desmesurada comitiva de 174 personas entre familiares, validos, asesores y criados de su casa. Pocos virreyes se habían trasladado a las Indias con semejante séquito, lo que no impidió que los limeños se esforzaran en exhibir la riqueza y poder de la «cabeça de los reinos y provincias del Perú».⁶⁰

Al igual que sucedió con el marqués de Montesclaros, el nuevo Virrey mantenía unas relaciones privilegiadas con la Compañía de Jesús.⁶¹ Era nieto de Francisco de Borja (1510-72), tercer general de la Compañía de Jesús (beatificado en 1625), y su confesor, el padre Diego de Daza, también era jesuita.⁶² No tenía experiencia alguna de gobierno ni tampoco excesivo interés en aprender. Sus intereses se inclinaban hacia el cultivo de las letras y las artes, así que delegó en sus paniaguados y hombres de confianza, como don Martín de Acedo, quien destacó por una extrema codicia en asuntos de gobierno.⁶³ Para remediarlo, el 16 de enero de 1619 Felipe III dictó una Real Cédula por la que regulaba todo lo referente en materia de oficios.⁶⁴ Precisamente entre 1619 y 1620 los jesuitas, con el apoyo del Virrey, fundaron el Colegio Real de San Bernardo para la educación de la juventud criolla del Cuzco.⁶⁵

No por casualidad, el licenciado criollo don Francisco Fernández de Córdoba y Marroquín, hijo del poeta don Diego de Aguilar y de Córdoba, autor del *Marañón* (1578-96), fue nombrado corregidor de Huamanga en 1619. Un año después, el funcionario huanuqueño escribía unas hondas palabras en el prólogo de la *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (Lima, 1621), del agustino fray Alonso Ramos Gavilán, ensalzando no sólo las riquezas naturales del Perú sino la agudeza, ingenio y

60. La entrada de los virreyes en la capital constituía una de las principales ostentaciones barrocas del poder virreinal. El 2 de agosto de 1614, Felipe III autorizó el gasto de más de 12.000 pesos para conmemorar la entrada del nuevo Virrey del Perú (Osorio, *Inventing Lima*, pp. 61-63).

61. Durante el gobierno del marqués de Montesclaros, la Compañía de Jesús fundó los colegios del Callao (1614), la residencia de Oruro (1613-14) y el colegio de Pisco (1620), potenciando las visitas eclesiásticas en las doctrinas de indios del arzobispado de Lima. Al respecto, véase Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, pp. 149-153.

62. Durante el gobierno de Esquilache el colegio jesuita de San Martín experimentó un aumento progresivo de su alumnado «criollo». En 1613 había 170 alumnos, y según el provincial Juan Sebastián de la Parra, «hubiera muchos mas si se abriera la puerta a ello» (Carta Anua de 1613, f. r.). En 1615, ejerciendo ya como Virrey, se contabilizaban 180 alumnos («Del derecho de antigüedad del Colegio de San Martín de la Ciudad de Los Reyes», f. 161r) mientras que en 1618 su número ascendía a 190 (Carta Anua de 1618). En 1622, cuando el marqués de Guadalcázar hizo su entrada oficial como Virrey del Perú, había ya 200 alumnos (Carta Anua de 1622). Al respecto, véase Coello, «Pureza, prestigio y letras en Lima colonial», pp. 137-168.

63. Torres Arancivia, *Corte de Virreyes*, pp. 132-140; De la Puente Brunke, «Codicia y bien público», pp. 135-136.

64. Al respecto, Solórzano y Velasco comenta que la medida fue «sumamente rigurosa e impracticable», por lo que Felipe III dictó una nueva Real Cédula, con fecha en Madrid, 19 de marzo de 1623, permitiendo que pudiesen recibir los oficios, «si no las pretendían a título de parentesco, sino en fuerza de sus servicios y méritos propios» (*Discurso legal*, f. 2v).

65. Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Tomo I, 1963, citado en Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, p. 151.

rara virtud de sus hijos criollos.⁶⁶ Tras el gobierno del marqués de Guadalcázar (1622-29),⁶⁷ su sucesor, don Luis Jerónimo de Cabrera y Bobadilla, Cerda y Mendoza, conde de Chinchón (1630-39), trató de evitar cualquier tipo de favoritismo hacia sus paniaguados. Sin embargo, no pudo sustraerse a una cultura política que privilegiaba a los miembros de su propia corte y a los peninsulares en detrimento de los letrados criollos mejor preparados.⁶⁸

Esta conciencia o sensibilidad se tradujo muy pronto en una serie de estrategias –o *agencias* criollas, que diría Mazzotti– de gran trascendencia política.⁶⁹ No hubo nunca un programa político de carácter «nacional», como sugirió Brading,⁷⁰ sino una serie de reclamaciones de los grupos corporativos limeños –civiles, eclesiásticos– dirigidas a las cortes de Lima y Madrid.⁷¹ En su *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú* (1630), el franciscano fray Buenaventura Salinas y Córdoba reivindicó un espacio de privilegio para los religiosos nacidos en tierras peruanas (*filií provinciae*), quienes se veían injustamente apartados de los altos cargos en beneficio de los religiosos peninsulares (*filií hispaniae*).⁷² Ello había propiciado el fenómeno de la alternativa, mediante la cual los franciscanos dispusieron que alternativamente cada tres años se sucediesen en los cargos electivos «un peninsular que hubiera tomado el hábito en España, otro que hubiera profesado en Indias y un criollo».⁷³

Sus opiniones públicas, abiertamente polémicas, le granjearon la enemistad no sólo de los religiosos, sino también de muchos azogueros y oficiales reales. Proponía la abolición de la mita minera, la reducción del tributo y un estricto control de las actividades de los corregidores de partidos y provincias, a quienes acusaba de esquilmar a los indios

66. Nacido en Huánuco, era hijo de Luis Fernández de Córdoba y doña Catalina Marroquín de Monte Hermoso. Fue caballero de la orden de Santiago y heredó de su padre el marquesado de Guadalcázar. Entre abril y agosto de 1624 la armada holandesa de Jacques l'Hermite Clerk recorría el litoral peruano, asediando primero Arica y dirigiéndose luego al puerto del Callao. Para glosar la defensa heroica del territorio peruano el licenciado Fernández de Córdoba escribió *Perú en armas* (Lima, 1624) (Milla Batres, *Diccionario Histórico y Biográfico*, Tomo IV, p. 11).

67. Para una pequeña semblanza del Marqués de Guadalcázar, véase Milla Batres, *Diccionario Histórico y Biográfico*, Tomo IV, p. 9.

68. Torres Arancivia, *Corte de Virreyes*, pp. 127-164; Mazzotti, «Épica barroca y esplendor limeño en el siglo XVII...», p. 153.

69. Mazzotti, *Agencias criollas*.

70. Los colegios y universidades jesuitas constituyeron los centros de propagación de una ideología nacionalista que David A. Brading (1991; 2007) ha definido como «indigenismo histórico» o «patriotismo criollo». Pero lo cierto es que lo que pasaba en el Cuzco tenía escasa resonancia en Lima, y viceversa. Al respecto, véase Garrett, «Locating «criollo» (en este número). Véase también García-Bedoya, «Discurso criollo y discurso andino», p. 183.

71. Mazzotti, citado en Torres Arancivia, *Corte de Virreyes*, pp. 171-172.

72. Brading, *The First America*, p. 317; Coello, «Idolatría, mestizaje y buen gobierno en la diócesis de Charcas», p. 62.

73. Céspedes del Castillo, *América Hispánica*, p. 314. Su aplicación no fue un proceso uniforme. Según Lavallé, su contenido, las circunstancias de su imposición y sus consecuencias variaron según las órdenes religiosas, las provincias regulares, la voluntad y la obstinación de grupos y personalidades, la flexibilidad de ciertas situaciones locales, las vacilaciones o, a veces, las inconsecuencias del poder español (Lavallé, *Las promesas ambiguas*, p. 165).

del Virreinato.⁷⁴ Su inquietud por el maltrato que recibían lo llevó a pronunciar encendidos sermones, que causaron gran conmoción en el Perú. El 20 de enero de 1636 fray Fernando de Vera y Zúñiga, OSA, obispo del Cuzco (1630-38), escribió una carta a Felipe III en que daba cuenta de la libertad con que el franciscano hablaba desde el púlpito de la catedral. Se refería al sermón que pronunció el 20 de febrero de 1635, ante un nutrido auditorio compuesto por las más altas autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad. Según el parecer de fray Salinas y Córdoba, el rey «gobernaba tiránicamente y emprestallaba en este reino, y daba las encomiendas a los lisonjeros que andan cerca de la persona de Vuestra Majestad quitándolas a los hijos de los conquistadores». ⁷⁵ Su criollismo militante, unido a su crítica de los malos funcionarios reales, lo situaba en un contexto de tradición arbitrista –o reformista– al que pertenecían otros religiosos seráficos, como Bernardino de Cárdenas (1578-1670). Su objetivo era analizar los males de la sociedad y asesorar al rey para que planteara soluciones –o «remedios»– en beneficio de la comunidad.⁷⁶ Sin embargo, en 1635 el Virrey conde de Chinchón decidió confiscar su crónica, siendo casi totalmente destruida por las autoridades coloniales, aun antes de salir de la imprenta en Lima, y dos años después, ordenó su expulsión del Virreinato peruano para no volver.⁷⁷

Del mismo modo, en 1637 algunas voces jesuitas habían solicitado al sexto General de la Compañía de Jesús, el romano Mucio Vitelleschi (1615-1645), la aceptación de un mayor número de criollos españoles.⁷⁸ Diez años después, el General Vicente Caraffa (1645-49) escribía una carta al provincial del Perú en la que le expresaba su preocupación por la «división de ánimos» que existía entre criollos y peninsulares. Le pedía que velara por la concordia entre las diferentes naciones,

como hermanos que somos, hijos de la misma madre y engendrados en Cristo por el mismo padre, sin que se reconozca que hay entre nosotros diferencia de naciones, ni si nacen acá o allá, y que con estos principios se obre en todo lo demás, así en la distribución de los empleos

75. AGI, Audiencia de Lima, 305, f. 92, citado por Santisteban Ochoa, «Documentos para la Historia del Cuzco...», pp. 21-22; Numhauser, «En manos del archivero del Virrey...», pp. 208-209.

76. Coello, «Idolatría, mestizaje y buen gobierno en la diócesis de Charcas...», pp. 61-92. Ambos estudiaron con los jesuitas, pero Cárdenas terminó denunciándolos y luchando contra ellos como obispo del Paraguay. La razón es que los acusaba de no ser leales al Rey (Numhauser, «Sublevando el Virreinato...», pp. 99-106).

77. La ofensiva contra Salinas y Córdoba fue tal que su crónica quedó trunca en la página 304. Posteriormente partió a España, llegando el 23 de diciembre de 1637. Posteriormente, el 2 de marzo de 1639, salía de Madrid para Roma y el 19 de junio de ese año se le concedía la Patente de Regente y Catedrático del Convento Real de Santa María la Nova de la orden franciscana en Nápoles (Numhauser, «En manos del archivero del Virrey...», pp. 208-09). Allí permaneció hasta que en 1645 fue nombrado comisario general de su orden en Nueva España. Murió en Cuernavaca tras haber sido nombrado obispo de Arequipa (Cook, «Fray Buenaventura de Salinas y Córdoba, su vida y su obra», XXV-LXIII; Mazzotti, «Indigenismos de ayer...», pp. 89-90; Maeso, «Un cronista criollo: fray Buenaventura de Salinas y Córdoba», pp. 115-124).

78. Coello, *En compañía de ángeles*, p. 53. Si durante las campañas de extirpación de idolatrías en la diócesis de Lima (1609-1620) los sacerdotes europeos eran mayoritarios, en 1637 la tendencia se invirtió, apareciendo la nueva categoría de «obreros de españoles e indios» (Maldavsky, *Vocaciones inciertas*, pp. 175-77; Maldavsky, «The Problematic Acquisition of Indigenous Languages...», pp. 609-610).

y oficios, como en las cosas que se traten en la Congregación provincial y en la elección que en ella suelen hacer de Procurador.⁷⁹

La tendencia era imparable. A pesar del descenso del número de jesuitas, en 1654, siendo General el alemán Nickel, veintisiete de treinta y seis estudiantes habían nacido en los Andes.⁸⁰ Ante esta realidad, no debe extrañar la elección el 1 de marzo de 1656 del padre Leonardo de Peñafiel (1597-1657), SJ, como provincial del Perú. No sólo porque fuera el confesor del Virrey don Luis Enríquez de Guzmán, conde de Alba de Liste y de Villaflores (1655-1661), sino porque se trataba del primer criollo jesuita en alcanzar el provincialato en el Perú.⁸¹

Pero no hay que olvidar que las categorías de «mestizo» y «criollo» no tenían el mismo significado en Lima que en las «provincias de arriba» del Perú. En un artículo muy sugerente, Antonio Acosta analizó los conflictos de 1660, 1661 y 1665 entre los grupos mineros de Puno y Laicacota. A su juicio, las pugnas entre «andaluces» y «vascongados» no podían reducirse a consideraciones geográficas o «nacionales». Tampoco su condición de «españoles», «mestizos», «criollos mestizos», «criollos de España y de este Reino» o «criollos» a secas resultaba mucho más operativa, puesto que en aquellas provincias todos ellos se encontraban «mezclados».⁸² Más allá de consideraciones étnico-sociales, lo que determinó el curso de los acontecimientos, según el historiador sevillano, fueron las alianzas de intereses relacionados con el control de la producción minera. Los funcionarios y administradores reales, próximos a los corregidores, utilizaban a menudo dichas categorías –«mestizos», «criollos»– en un sentido peyorativo para denigrar a sus adversarios y alejarlos de las esferas del poder político y económico. Cualquiera que atentara contra sus beneficios se hacía merecedor del calificativo de «delincuente» o «mestizo», por lo que Acosta sugería analizar las fuentes de riqueza y poder político.⁸³

Del mismo modo, los escasos «españoles» del Cuzco apenas eran distinguibles del resto de «criollos» y «mestizos», quienes constituían la élite gubernamental en un territorio habitado mayormente por indios. Su apropiación de la doctrina eucarística –esto es, su «criollización»– justificaba su centralidad en el catolicismo. Un ejemplo de ello se puede apreciar en los lienzos de la serie del Corpus Christi (1675-80) que se conservaban en la iglesia de Santa Ana del Cuzco, desde donde el obispo burgalés Manuel de Mollinedo y Angulo (1673-99) promovió el orgullo de los criollos y las elites nativas, en-

79. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, Tomo V, p. 420.

80. Coello, *En compañía de ángeles*, p. 53.

81. Coello, *En compañía de ángeles*, p. 53. Para una pequeña semblanza del Virrey Conde Alba de Liste, véase Milla Batres, *Diccionario Histórico y Biográfico del Perú*, Tomo III, p. 309.

82. En la documentación consultada sobre los conflictos de 1660 y 1661 los «peninsulares» no aparecen por ningún lado, siendo el «criollo de España» el término más utilizado para referirse a los descendientes de «españoles». Como señala Acosta, el término «español» no significaba necesariamente haber nacido en España, sino más bien sinónimo de blanco (Acosta, «Conflictos sociales y políticos en el sur peruano...», pp. 35-36). Para más información sobre la rebelión de Laicacota, véase el trabajo de Nicanor J. Domínguez, *Rebels of Laicacota* (2006).

83. Acosta, «Conflictos sociales y políticos en el sur peruano...», pp. 27-51.

frentados a la capitalidad y primacía de Lima, a través de la magnificencia y esplendor del culto religioso.⁸⁴

Pero a pesar de formar parte de la cultura dominante, ello no impedía que los criollos se identificasen igualmente como miembros de la sociedad andina. Este fue el caso del clérigo cuzqueño Juan de Espinosa Medrano (1628/30?-1688), más conocido como el «Lunarejo», cuyos orígenes mestizos no le impidieron convertirse en uno de los predicadores culteranos (*Apologético a favor de D. Luis de Góngora, Príncipe de los poetas líricos de España*, Lima: 1662) de mayor renombre de la catedral del Cuzco (véase Garrett, en este número). Esta dualidad («español»/andino) contrastaba con los religiosos criollos de Lima, los cuales celebraban sus orígenes hispanos en términos excluyentes, esto es, sin mácula ni mezcla con otras naciones del Perú. En los *Tesoros verdaderos de Indias* (Roma, 1681), el fraile dominico fray Juan Meléndez comentaba que «el llamarnos criollos y no indianos es querer significar el mucho aprecio y estimación singular que hacemos en descender de españoles y de conservar en Indias la sangre pura española sin mezcla de otra nación».⁸⁵ Ese «criollismo» se sustentaba en la alta apreciación que tenían de sí mismos y la denigración de otros grupos mezclados (indios, mestizos, negros, mulatos), evocando la sangre como substancia transmisora de la calidad –o en su defecto, la impureza– de las personas.

Esto nos lleva a otro de los ejes que articulan el discurso criollo, como es el de los santos y las devociones locales. En 1621 apareció *La historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621), escrita por el agustino Ramos Gavilán, donde se narran los milagros de la Virgen, cuyo culto había reemplazado al falso santuario del Sol, en el lago Titicaca. En el Nuevo Mundo las imágenes transmitían a sus fieles el mismo fervor que irradiaban en la Península.⁸⁶ Del mismo modo, las hagiografías, poemas religiosos y crónicas conventuales eran un ejemplo de esta voluntad de enaltecer la tierra americana, capaz de generar hombres y mujeres de vida ejemplar. En 1640, un franciscano de Lima, el padre fray Baltasar de Bustamante, dirigió a Felipe IV una extensa memoria titulada *Primicias del Perú en Santidad, Letras, Armas, Gobierno y Nobleza* en el que había querido inventariar, según sus propias palabras, «el glorioso campo de los éxitos criollos».⁸⁷ Estos Siervos de Dios se convirtieron en motivo de orgullo para aquellos que defendían que el Nuevo Mundo era una tierra fértil para la santidad, muchos de los cuales fueron beatificados en el siglo XVII.⁸⁸ El hecho de que la Compañía de Jesús iniciara a finales del

84. Luis Eduardo Wuffarden, «La serie del Corpus: historia, pintura y ficción en el Cuzco del siglo XVIII», en VV.AA, *La procesión del Corpus Domini en el Cuzco – La procession du Corpus Domini à Cuzco*, Sevilla: Union Latine – Fundación El Monte, Maison de l’Amerique Latine de Monaco, Universidad de la Rábida, 1996, pp. 30-34.

85. Fray Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de Indias*, citado en Pastor, «Criollismo y contrarreforma...», pp. 249-250. Véase también Bauer & Mazzotti (eds.), *Introduction: Creole Subjects in the Colonial Americas*, pp. 398-403.

86. Millones, «Texto sagrado y tradición oral», p. 69.

87. Este documento fue publicado por el padre Antonine Tibesar en su libro *Franciscan beginnings in colonial Peru* (1953), pp. 127-142.

88. Hampe Martínez, *Santidad e identidad criolla*; Glave, *De Rosa y espinas*; Sánchez-Concha Barrios, *Santos y santidad en el Perú*.

seiscientos los procesos informativos para la beatificación de los padres limeños Juan de Alloza (1597-1666) y Francisco del Castillo (1615-73) demuestra, sin lugar a dudas, que los jesuitas y las familias ilustres que los apoyaban, como el clan de los León Garavito e Illescas, los consideraban como «modelos de conducta virtuosa y ejemplos de la capacidad del mundo americano para generar sus propios santos».⁸⁹

En un conocido artículo, el arqueólogo John H. Rowe consideraba que el llamado «nacionalismo peruano» fue un fenómeno característico del ochocientos.⁹⁰ Desde entonces, la historiografía especializada ha ido matizando esta opinión. En la actualidad se identifica a ese nacionalismo más bien con el «criollismo», un concepto que podemos explicar como un sentimiento de identidad militante, considerándose además que esta idea comenzó a tomar cuerpo mucho antes.⁹¹ Uno de los primeros limeños que levantó la bandera criollista en la primera mitad del siglo XVII fue, como vimos, el franciscano fray Buenaventura de Salinas y Córdoba, cuyos sermones críticos a la administración le valieron ser despachado a Europa por recomendación del rey.⁹² Pero su criollismo, que al principio se manifestó con ciertos ribetes antihispanos, acabó bajando de tono y exaltando las capacidades y logros de sus compatriotas, así como las bellezas y bondades de la ciudad de Lima. Posteriormente su obra sería muy elogiada y citada a lo largo del siglo XVIII, como lo hizo Pedro de Peralta y Barnuevo (1663-1743) en su poema *Lima Fundada*, calificando a fray Buenaventura y a su hermano fray Diego de Córdova como «un sol en que dos Astros resplandecen».⁹³ Una obra destinada a reclamar cargos y honores para la nobleza criolla, en la que la historia peruana comenzaba con la conquista de Francisco Pizarro (1533). Un ideal que sirvió para situar el origen de la historia del Virreinato a partir de la imposición de un sistema colonial, en la que el período prehispánico, y por ende, el pasado indígena, ocupaba un pequeño espacio.⁹⁴

89. Coello, «Vectores de santidad en la Lima del seiscientos», p. 62. Sobre la relación entre los León Garavito y la Compañía de Jesús, véase Coello, «Criollismo, redes clientelares y la Compañía de Jesús».

90. Rowe, «El movimiento nacional Inca del siglo XVIII», pp. 17-47.

91. Durand Flórez, *Criollos en Conflicto*, p. 37 (de acuerdo a Jorge Juan y Ulloa).

92. Su obra principal, *Memorial del Nuevo Mundo, Pirú*, publicada sin permiso del virrey, fue requisada en la imprenta cuando se sacaba a luz, quedando trunca en la página 304. Sin embargo, esta obra fue muy leída y alabada tanto durante los siglos XVII y XVIII. Sin ir más lejos, fue citada encomiásticamente por Pedro de Peralta y Barnuevo en su *Lima Fundada o conquista del Perú* (1732).

93. En palabras de Peralta y Barnuevo:

Recoge la atención, vierte esplendores
A los Córdobas, que allí aparecen,
Y cuantos a FRANCISCO dan honores,
Tantos a la alta Patria le merecen:
Ambos serán con nítidos ardores,
Un Sol, en que dos Astros resplandecen,
Un mismo fuego en fin, que, a fuer de unido
Brilla en dos Seraphines repartido

(*Lima Fundada*, Poema CXXXIV, vol. II, p. 401).

94. Rodríguez García, «El criollismo limeño y la idea de nación...».

A comienzos del siglo XVIII, el Virreinato peruano estaba integrado, además de la población indígena, por una población mayoritariamente criolla. Estos «criollos» comprendían tanto a los hijos de los europeos de primera generación como a aquellos individuos mezclados con indios que podrían ser incluidos en la categoría de «mestizos». Es indudable que aquellos «hijos de la tierra» no constituían un grupo de ribetes definidos, resultando difícil discernir el modo en que estas personas encauzaron sus intereses dentro de la sociedad en que vivían mediante la delimitación de los márgenes sociales. Una sociedad que era consciente de su propia fragilidad debía controlar los matrimonios de sus propios miembros. La *Pragmática Sanción para Evitar Matrimonios y el Abuso de Contraer Matrimonios Desiguales*, de Carlos III, sancionada en 1776 y aplicada en 1778 en la América española, pretendía proteger la jerarquía social y racial de las elites hispano-criollas al proporcionar al *pater familias* un mayor control sobre las opciones matrimoniales de sus hijos y asegurar así la endogamia de clase socio-racial.⁹⁵ Pero al mismo tiempo con las primeras ventas de *Reales Cédulas de Gracias al Sacar* (10/2/1795) la Corona alimentó la ilusión del ascenso social de todos aquellos «mezclados» –mestizos, pardos u otras castas– que pudieran pagar entre 500 y 800 reales para «borrar» los supuestos defectos o «máculas» que los apartaban de la «gente decente» o «gente de razón».⁹⁶

A mediados del siglo XVIII la conflictiva relación entre criollos y peninsulares había adquirido enormes proporciones en un período de reformas administrativas, políticas y sociales bajo el reinado de los Borbones. Algunos burócratas españoles, como Antonio de Ulloa (1716-95), no disimulaban su desprecio hacia los criollos, a quienes consideraban degradados por el ambiente y la mezcla con indios y negros. En las *Noticias secretas de América* (c. 1749), redactadas en colaboración con Jorge Juan y Santacilia (1713-1773), se hacía eco de las palabras del General Caraffa, constatando que

Aquellos colegios son depósitos de sujetos de todas las naciones, porque en ellos hay Españoles, Italianos, Alemanes, Flamencos, y todos viven con unión entre si, a excepción de Europeos y Criollos, que es el punto crítico *en donde no cabe disimulo*.⁹⁷

Pero no fue menos la rivalidad entre los criollos de la costa y de la sierra, cuyos líderes mostraron fuertes divergencias de intereses, o entre las distintas corrientes de pensamiento contra-hegemónico –autonomistas e independentistas– que se plantearon el surgimiento de la república en el siglo XIX.⁹⁸ Así, entre los criollos urbanos y especialmente

95. Significativamente, «mulatos, negros, coyotes y personas de castas y razas similares» quedaban exentos de dicha Pragmática porque ninguno de ellos poseía honores sociales que proteger de un matrimonio desigual (Stolcke, «Los mestizos no nacen, se hacen», pp. 49-50).

96. Twinam, «Racial passing», pp. 249-272.

97. Juan y Ulloa, *Noticias secretas de América*, cap. VI, p. 430. La cursiva es nuestra. Aquí se destaca la falta de armonía y cohesión de la sociedad colonial. La cursiva es nuestra. Véase también Numhauser, «Sublevando el Virreinato», pp. 73-124.

98. Fisher, *El Perú Borbónico, 1750-1824*, pp. 117-140; Walker, *De Túpac Amaru a Gamarra*, pp. 24-25.

limeños, se advierte la existencia de intereses contrapuestos. Quienes estaban directamente emparentados con la administración colonial o habían usufructuado del monopolio comercial constituyen el grupo más fuerte del bando «realista» o «fidelista» (costa) frente al temor de un Perú controlado desde el interior (sierra). Sus intereses estaban cifrados en la continuación del orden colonial imperante, mientras que, en lo que se refiere a los sectores sociales interesados en la independencia, estaríamos hablando sobre todo de un «grupo de criollos urbanos que no gozaba de privilegios, ni había accedido a los puestos de control de la burocracia colonial». De manera que,

En la relación de estos grupos sociales van gestándose contradicciones que posibilitan y orientan los hechos de la independencia. La más alta élite criolla urbana, aliada a la burocracia colonial, se enfrenta al resto de los criollos. Muestra evidente de este enfrentamiento, es la pugna ideológica que comienza con el *Mercurio Peruano*, se extiende a la universidad, resucita en los días de las Cortes de Cádiz y llega hasta los primeros días de la república. Los afanes autonomistas de algunos criollos urbanos se ensamblan, a pesar de las diferencias de intereses, con las tendencias señorialistas de los hacendados de provincias.⁹⁹

El siglo XVIII se había iniciado en España con un cambio de dinastía. Los Habsburgo dieron paso a las políticas reformistas de los Borbones. Esto tuvo consecuencias profundas, tanto en la península como en sus colonias americanas. Los nuevos monarcas se propusieron obtener mayores ingresos de sus provincias de ultramar y sacarlas del estado de decadencia social y económica en que se encontraban sumidas. Este afán por modernizar el aparato gubernamental y mejorar su rendimiento tuvo como telón de fondo la difusión de nuevas ideas «ilustradas». Algunos han definido este proceso como «la segunda conquista de América», pues como ya señaló John Lynch, la Corona realizó en esta época enormes esfuerzos por recuperar el terreno perdido en el gobierno de sus colonias.¹⁰⁰

Los nuevos vientos que soplaban desde España se sintieron casi de manera inmediata en el Perú. En 1701 se autorizó que barcos franceses recalaran en puertos americanos. En 1713 se permitió que un barco inglés denominado «navío de permiso» transportara cada año 640 toneladas de mercaderías a Portobello. Poco después este sistema fue reemplazado por el llamado de «derrota libre» así como por el «navío de registro», anulándose el «proteccionismo mercantil» que hasta ese momento permanecía vigente. Desde entonces se sucedieron una serie de decretos y leyes que culminaron con el Reglamento de Comercio Libre promulgado por Carlos III el año 1778.¹⁰¹ La promulgación

99. López Soria, «La época del rompimiento», pp. 96-97. Véase también Rodríguez García, «El criollismo limeño y la idea de nación...».

100. Lynch, *Las revoluciones americanas*, pp. 14-15.

101. López Soria, «La época del rompimiento», pp. 89-90. En la dedicatoria que Peralta y Barnuevo dirige al virrey del Perú, don Joseph de Armendáriz, marqués de Castelfuerte (1724-36), expresa que «en fin, en el Gobierno de V. E. se ve justo el Comercio, libre el Mar, el Puerto defendido, corriente la abundancia, segura la Ciudad, exacto el Erario, pagados los Salarios, fácil la Audiencia, prompto el Despacho, temida la Justicia y amada la Virtud» (*Lima Fundada*, vol. I s/f.).

de nuevos decretos y leyes permitió a los indígenas comerciar con quienes quisieran, estableciéndose funcionarios administrativos a sueldo cuya función era interponerse entre la mano de obra asalariada y los dueños de tierras, obrajes e ingenios.¹⁰² Fue entonces cuando aparecieron nuevos problemas, en los que «los campos se despueblan y la comunidad casi se extingue».¹⁰³

Desde el punto de vista administrativo se crearon dos nuevas Audiencias (Cuzco y Caracas) y cuatro Capitanías Generales (Santo Domingo, Chile, Venezuela, Guatemala), además de los Virreinos de Nueva Granada (1717) y del Río de la Plata (1776). Esta innovación permitió un mejor funcionamiento burocrático. Se establecieron las intendencias copiando el modelo francés. En 1784 había siete Intendencias en el Perú: Trujillo, Tarma, Lima, Huancayo, Huamanga, Cuzco y Arequipa.¹⁰⁴ Este conjunto de reformas borbónicas sacudieron profundamente los cimientos del Perú tradicional, esto es, aquel pacto social tácito sobre el que hasta ese momento se sustentaba la legitimidad del poder colonial. Asimismo los nuevos monarcas trastocaron las pautas vigentes en el flujo de intercambio de favores entre la monarquía y sus vasallos en torno a las «mercedes».¹⁰⁵

En este contexto de reformas las elites criollas de Lima trataron de ignorar que el Perú era un territorio habitado por mayorías indígenas, mestizas o de «otras castas» africanas. Igualmente rechazaron el determinismo geográfico, inspirado en las tradiciones filosóficas y teológicas heredadas de la época clásica y medieval, que enfatizaban la influencia negativa de la geografía y el clima del Nuevo Mundo, lastrando sus posibilidades de desarrollo.¹⁰⁶ Frente a los interesados en degradar a los criollos y aludir a ellos peyorativamente, los gobernantes e intelectuales peruanos se embargaron de un espíritu positivista que alababa la razón y las ciencias como la clave que permitiría el progreso y el avance material en toda la comunidad hispana. Un fiel exponente de este espíritu de reforma ilustrada fue el fraile benedictino Benito Jerónimo de Feijoo y Montenegro (1676-1764), cuyas *luces* tuvieron gran influencia en el Perú. No sólo criticó con vehemencia las teorías poligenistas que situaban a los indios americanos, y por ende, a sus descendientes criollos, en una etapa anterior al diluvio universal, sino que abogaba por un mejor aprovechamiento de los recursos naturales, aumentando de este modo la pro-

102. Lynch, *Las revoluciones americanas*, p. 15.

103. Al respecto, el ejemplo del repartimiento de Paucartambo en 1792 es bastante revelador: 647 tributarios vivían en las haciendas y solamente 131 en los ayllus (Burga, «La Sociedad Colonial, 1580-1780», p. 78).

104. Como apunta López Soria, «el régimen de intendencia permitió un mejor funcionamiento del aparato administrativo y una más efectiva centralización del poder. Los intendentes, formados especialmente para esta función, concentraron sus preocupaciones en la realización de los intereses de la Corona. Recaudar los tributos y fiscalizar el tráfico comercial eran, sin duda, las principales tareas de estos funcionarios reales» («La época del rompimiento», p. 91).

105. Numhauser, *Mujeres Indias*, pp. 112-133.

106. Véase, al respecto, los trabajos de Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, pp. 228-232; Lavallé, *Las promesas ambiguas*, p. 50; Cañizares-Esguerra, «New World, New Stars...», pp. 33-68; Elliot, *España, Europa y el mundo de ultramar*, pp. 264-271.

ductividad para el beneficio de la madre patria.¹⁰⁷ Así lo comprobamos en este escrito suyo que refleja no sólo su estado de ánimo sino el de sus contemporáneos:

Teniendo concluido este discurso me vino aviso de Madrid de estarse trabajando con calor, por orden de su majestad (Dios le guarde), en una acequia, que desangrará el río Jarama para el riego de once leguas del país, lo que hará mucho más copiosas en todo aquel distrito las cosechas de trigo y cebada. Déjame esta noticia sumamente complacido de que el celo del monarca y de los ministros que han tenido parte, o en la idea o en ejercicio de obra tan importante, se haya anticipado a la publicación del aviso que sobre esta materia doy (...).¹⁰⁸

También los jesuitas se vieron contagiados por las ideas de los *novatores* españoles, como se percibe en las palabras con que el padre Tomás de Torrejón, SJ, catedrático de teología y filosofía en el Colegio de San Martín, se refería a Peralta y Barnuevo: «su ingenio es aquel dichoso País de la Razón (...)».¹⁰⁹ Este mismo entusiasmo se puede apreciar en numerosos intelectuales criollos del período, como en el citado Pedro de Peralta y Barnuevo, cuya *Lima Fundada* abogaba por estos principios ilustrados aplicados bajo las directrices de los ministros de Carlos IV (1788-1808); en Juan Egaña Risco (1769-1836), Juan Bautista de Baquíjano y Urigüen (¿-1759) o en el algo más tardío Francisco de Paula González Vigil (1792-1875),¹¹⁰ sin olvidar al médico Hipólito Unanue y Pavón (1755-1833), cuyas inquietudes intelectuales se reflejan en sus artículos publicados en el *Mercurio Peruano*. A través de la Sociedad Académica de Amantes del País (1790) se fundó este periódico bisemanal de carácter ilustrado que comenzó a editarse entre 1791 y 1794, aglutinando a muchos de estos intelectuales peruanos que buscaban despertar el interés en el proceso de reformas borbónicas impulsadas a lo largo del siglo XVIII para la ulterior modernización del Perú.¹¹¹ Todos ellos abogaban por una política de hispanización de las poblaciones indígenas, que implicaba la absorción de las costumbres españolas y el olvido del pasado prehispánico. Este proyecto ilustrado fue «criollizado» para adaptarlo a los intereses políticos e identitarios de las elites locales. Ello implicaba la conversión de los indios, mestizos y criollos peruanos en los nuevos ciudadanos católi-

107. Feijoo elaboró una crítica furibunda a las tesis poligenistas del hugonote francés Isaac de la Peyrère (c. 1596-1676) contenidas en su libro *Prae-Adamitae* (Amsterdam, 1655). La defensa de los indios por parte de los criollos americanos era, en realidad, la suya propia (Katzew, «That this Should Be Published...», pp. 80-82).

108. Feijoo, *Ensayo*, p. 183.

109. Peralta y Barnuevo, *Lima Fundada*, vol. I, s/f.

110. Francisco de Paula González Vigil fue uno de los intelectuales peruanos más importantes e influyentes de este período. Clérigo, político e intelectual, sus ideas liberales lo llevaron a abogar por la separación drástica de la Iglesia y del Estado. Consideró que el gobierno de la república debía impedir a toda costa que la Compañía de Jesús regresara al Perú, llegando hasta el extremo de alabar el ejercicio del Real Patronato por la Corona española sobre la Iglesia. Esa posición le valió la excomunión en tres ocasiones. Entre sus muchas obras destaca «Los Jesuitas Presentados en Cuadros Históricos», en tres volúmenes.

111. La mayor libertad intelectual que se había instalado en el Perú durante este siglo tampoco fue restringida después de las sangrientas sublevaciones de Túpac Amaru II (1780) y de los hermanos Catari (1782) (O'Phelan Godoy, 1988; *Ibidem*, 1995).

cos que fomentarían el patriotismo, el amor a la patria republicana, como una nueva moral (civil) que había de situarse por encima de las pasiones nacionales (O'Phelan Godoy, en este volumen).¹¹²

Si bien el siglo XVIII estuvo marcado por las grandes reformas borbónicas, hay un acontecimiento puntual que se puede considerar como el hecho más trascendental de la época, sobre todo en lo que se refiere a América: la expulsión de la Compañía de Jesús del Brasil (1759), y luego de los territorios pertenecientes a la Corona española (1767). Fue sin lugar a dudas una de las medidas más traumáticas adoptadas en esta época, agudizando considerablemente las tensiones habidas en el Virreinato peruano. Bajo el reinado de los Borbones, regalistas *par excellence*, las tensiones generadas alrededor del Patronato Regio se exacerbaban. Desde el primer momento que llegaron al Perú (1568) los jesuitas cuestionaron abiertamente el ejercicio de este privilegio real, por lo que los nuevos monarcas y sus funcionarios más cercanos los colocaron en el punto de mira.¹¹³

La Compañía de Jesús había tenido una influencia intelectual sin parangón en el Perú virreinal durante casi dos siglos. En opinión de Paulina Numhauser, los jesuitas estimularon los sentimientos de identidad criolla y de cierto anti-hispanismo a través de la práctica pedagógica de sus colegios.¹¹⁴ Hasta su expulsión en 1767, estos religiosos habían jugado un papel social fundamental en la enseñanza de la juventud, entendida en toda su extensión. Si bien su preocupación principal fue la educación de las élites, tanto criollas como indígenas, también extendieron su radio de acción a las masas populares, a través de toda suerte de representaciones gráficas, de la música y del teatro. El obispo del Cuzco, don Juan Manuel Moscoso y Peralta (1723-1811), en una carta que escribió al Virrey de 13 de abril de 1781, aseguraba que «son los indios una especie de (individuos) racionales en quienes hace más impresión lo que ven que lo que se les dice». ¹¹⁵ Según la Visita que había realizado el año anterior, Moscoso subrayaba como introducían en el santuario «(...) estas vanas observancias vistiendo la imagen del Niño Dios con el *uncu*, y demás insignias referidas, notando lo mismo en algunas pinturas, que nos persuaden adoran únicamente al verdadero Dios, cuando le ven en el traje de sus *Incas* que tenían por verdades, o que mezclan el más religioso culto con supersticiones exterioridades». ¹¹⁶

El estímulo de los sentimientos criollistas, la creación de una historia alternativa del Incario adecuada a sus fines, así como otras medidas de carácter político-religioso, formaron parte de la política adoptada por los rectores y provinciales de la Compañía de Jesús, quienes buscaron posesionarse en el espacio colonial y ampliar su radio de influen-

112. Rodríguez García, «El criollismo limeño y la idea de nación...»; Rodríguez García, *Criollismo y Patria en la Lima ilustrada*.

113. Numhauser, *El Silencio Protagonista*, pp. 95-113.

114. Numhauser, *Sublevando el Virreinato*, pp. 72-124.

115. AGI, Audiencia del Cuzco Leg. 29 (2) f. 3r.

116. AGI, Audiencia del Cuzco Leg. 29 (2) f. 4v.

cia. Este es uno de los temas que se ha empezado a analizar en los últimos años.¹¹⁷ La razón de ser de esta política estuvo relacionada con el interés institucional jesuita, amparado por pensadores y autores de la orden de tanto peso como el padre Francisco Suárez (1548-1617), quienes, entre otros asuntos, cuestionaron abiertamente el ejercicio del Real Patronato, por lo que los monarcas borbones los combatieron sin ambages.¹¹⁸ Si observamos el asunto desde una perspectiva inversa, resulta claro que en caso de haberlo deseado, los hijos de Ignacio hubieran logrado apagar, o en su defecto disminuir, la llama de esos sentimientos «criollistas» o nacionalistas, debido a la influencia de que gozaron en las provincias de ultramar.

El historiador Carlos Stoetzer afirma que su expulsión –y posterior supresión en 1773– tuvo una gran trascendencia en el Virreinato peruano, no sólo porque arruinó las misiones del Paraguay, sino sobre todo porque:

«(...) abrió un nuevo capítulo en la historia de Hispanoamérica ya que al principio no pudieron ser reemplazados en el mundo académico. Más de dos mil jesuitas fueron obligados a abandonar las provincias americanas españolas, en momentos en que la labor cultural los necesitaba más que nunca, ya que su partida significó el cierre de ciento veinte colegios. También significó que muchos nativos fueron abandonados, sin dirección espiritual. Un grupo numeroso viajó a Bolonia (Italia) y se convirtió en una poderosa fuerza para el movimiento emancipador de la América española, ya que amaban a sus países nativos y albergaban la esperanza de volver cierto día».¹¹⁹

Desde otra óptica distinta, otros historiadores, como Jacques Lafayé, relacionan la expulsión de la Compañía de Jesús con numerosos levantamientos de indígenas y criollos en la Nueva España.¹²⁰ Así, señala que «fueron expulsados en el apogeo de su poder, después que hicieron triunfar la causa religiosa nacional de la Guadalupe y mantuvieron en jaque el poder del virrey en las misiones y el de los obispos secularizadores, impidiendo la beatificación de [Juan de] Palafox».¹²¹

Posiblemente el caso más peculiar entre los jesuitas peruanos expulsos en 1767 fue el abate Juan Pablo Viscardo y Guzmán, SJ (1748-1798). Expatriado a Italia, junto a su

117. Numhauser, *Documentos Miccinelli* ... <http://amsacta.cib.unibo.it/2350/6/Cap1.pdf>; Acosta, «¿Problemas de expansión misionera ...?», pp. 37-72; Numhauser, «Sublevando el Virreinato», pp. 72-124; Cantú, «Guamán Poma y Blas Valera ...», pp. 475-519.

118. Numhauser, *Sublevando el Virreinato*, pp. 73-124; Stoetzer, vol. 1, *El Pensamiento Político en la América Española*, pp. 72-82.

119. Stoetzer, *El Pensamiento Político en la América Española*, vol. I, pp. 55-56. Por el contrario, el padre Batllori discrepaba de esta opinión. Al respecto, véase «El mito de la intervención jesuita en la independencia de Iberoamérica», pp. 119-295.

120. Como señala Lafayé, «en primer lugar su carácter repentino; de un día para el otro, un cuerpo que ocupaba un lugar tan importante en la vida de Nueva España y en todos los grupos sociales y étnicos que constituían su población fue totalmente arrancado de ella, sin que nada hiciera prever una medida tan radical» (Lafayé, *Quetzacóatl y Guadalupe*, p. 158).

121. Lafayé, *Quetzacóatl y Guadalupe*, p. 161.

hermano José Anselmo, dedicó gran parte de su vida a intentar convencer y conseguir apoyos europeos para promover una eventual independencia del Perú. Criollo educado en el Real Colegio de San Bernardo del Cuzco, desarrolló en el exilio una interpretación propia de los acontecimientos que sacudían a su lejana patria. En 1781, fuertemente impresionado por las noticias que recibió sobre la gran rebelión de Túpac Amaru II (1780), estableció contactos con delegados de la corona inglesa en Italia. En junio de 1782, en una carta dirigida a Londres, el ministro británico destacado en Florencia informaba a sus superiores que se había entrevistado con ambos hermanos y que le parecían bien informados sobre lo que acontecía en el Perú. Tal como observa el padre Vargas Ugarte, «[Juan Pablo] lo estaba, ciertamente, en cuanto a las condiciones del país, pero no en cuanto al estado que por entonces tenían allí las cosas».¹²² En 1789 Juan Pablo Viscardo trasladó su residencia a Londres, donde se mantuvo económicamente gracias a una pensión que le concedió el gobierno británico, hasta su fallecimiento en 1798.¹²³ Su principal obra, la «Carta a los Españoles Americanos» (1792), es un encendido discurso a favor de la independencia de las colonias españolas,

¡Ojalá que no sufra dilación el día más feliz que haya jamás iluminado no sólo a América, sino a toda la superficie de la tierra! Cuando a los horrores de la tiranía, de la opresión y de la crueldad, suceda el imperio de la razón, de la justicia y de la humanidad.¹²⁴

Sin embargo, esta proclama, publicada póstumamente por el venezolano Francisco Miranda en Londres, alcanzó una limitada difusión en América, y según el historiador jesuita Miquel Batllori, una ínfima repercusión.¹²⁵

Las autoridades coloniales del virreinato peruano, destinadas a sofocar los levantamientos del último cuarto del siglo XVIII, establecieron una estrecha relación entre la actividad jesuita anterior a su expulsión y las rebeliones de Túpac Amaru. Así lo demuestra el hecho de que el visitador Joseph Antonio de Areche (1777-87), buscando las causas de la sublevación, las encontrara en las paredes del Colegio para indios nobles del Cuzco, de nombre San Francisco Javier, y también en la *Historia de Perú* del Inca Garcilaso de la Vega, autor patrocinado por la Compañía de Jesús.¹²⁶

Han transcurrido cincuenta años desde el artículo de Rowe y desde entonces una serie de especialistas en el arte andino han ampliado sus estudios sobre el arte, los textiles y otras manifestaciones materiales del Perú colonial. Así podemos comprobar cómo los keros, vasos indígenas ceremoniales, y los textiles andinos coloniales, como por ejemplo

122. Vargas Ugarte, *La carta a los Españoles Americanos*, p. 41

123. Brading, *Orbe Indiano*, p. 576; Gutiérrez Escudero, «Juan Pablo Viscardo y su «Carta Dirigida a los Españoles Americanos».

124. Viscardo, *Obras Completas*, T. I, p. 217.

125. Batllori, «El mito de la intervención de los jesuitas...», pp. 119-295. Para este autor, «el ex-jesuita arequipeño venía a ser un tipo paranoico y casi un anormal» (Vargas Ugarte, *La carta a los Españoles Americanos*, p. 9).

126. Serna, «Lascasismo y método jesuita...», pp. 349-359.

los ponchitos del niño Jesús Inca, reproducen entremezclados figuras de *tocapus*¹²⁷ intercalados con simbología jesuita cuyos mensajes no llegamos hoy a dilucidar con total claridad.¹²⁸ Un papel de gran importancia en la criollización de la mitología eucarística estaba representado en las cofradías del Niño Jesús Inca.¹²⁹ Mientras que las periódicas festividades religiosas cristianas, como la del Corpus Christi, demostraban, en opinión del obispo Moscoso (y anteriormente del obispo Manuel de Mollinedo y Angulo), la apropiación de las elite criollas de la simbología católica, desfilando engalanados con sus trajes tradicionales, adornados con *tocapus*, similares a los cuadros que colgaban de las paredes del Colegio San Francisco Javier para hijos de los nobles incas del Cuzco, o en las paredes de otras Iglesias de la antigua capital del Tawantinsuyu, como la de San Blas.¹³⁰

A lo largo del siglo XVIII la sociedad colonial peruana estuvo sometida a fuertes tensiones. Si bien la capital, Lima, y las ciudades de la sierra vivieron sus experiencias de manera diferente, podemos identificar a lo largo y ancho del territorio peruano numerosos motines, revueltas y rebeliones indígenas y criollas de diverso calado (Cochabamba, 1730; Oruro, 1739; Lima, 1749-50; Huarochirí, 1750; Huamachuco, 1770 y 1771; Santiago de Chuco, 1773; Chumbivilcas, 1774; Huamalíes, Chota, Huánuco Huaylas, Cuzco, Arequipa y la gran rebelión de Túpac Amaru, 1780).¹³¹ El 1 de mayo de 1781, don Joseph Antonio de Areche, «Visitador del Perú y Comisario para el sosiego de la rebelión de las Provincias de la Diócesis del Cuzco», escribía una carta al rey exponiendo como se encontraban las cosas en ese momento:

Muy venerado Señor mío. Viendo que mucha parte del presente alzamiento de los Indios, nace de que hoy están quasi como el primer día de Conquistados, adorando a sus primeros Ingas, costumbres, y trajes y que para renovar sus memorias usan destos en las funciones públicas, que se les permite hacer, y que para la de aquellos conservan y solicitan adornar sus casas con sus retratos y armas y otros instrumentos o papeles de nobleza que explican con poca solemnidad y verdad sus entroncamientos o descendencia con sus primitivo Reyes gentiles (...).¹³²

Le agregaba que había ordenado al obispo Moscoso que sacara de circulación esta simbología que consideraba subversiva, y además que:

(...) separase de los sitios en que estaba un cuadro o pintura de la descendencia de los Ingas en el Colegio de San Francisco de Borja de esta ciudad, dedicado a estudios de los de su nación y en otra parroquia de esta diócesis, donde noté lo propio en mi venida a aquí. Este pre-

127. Los *Tocapus* eran figuras geométricas encerradas en cuadrículas bordadas en textiles andinos.

128. De la Jara, «El desciframiento ...», pp. 60-76; Gentile, «Tocapu ...».

129. Cantú, «Transferimenti culturali e simbología del potere nel Perú vicereale», 2011.

130. Cummins, «Silver Threads and Golden Needles...», pp. 3-15; Phipps, «Garments and Identity in the Colonial Andes», pp. 17-39.

131. López Soria, «La época del rompimiento», pp. 93-93; Bunster & Lorandi, «El fantasma del criollismo...», pp. 102-106.

132. AGI, Audiencia del Cuzco, Leg. 29 (n.º 279) f. 1v.

lado hizo cuanto le indiqué con una presta prontitud. Y me envió un cuadro de Phelipe Túpac Amaru, hijo del Emperador Huáscar que no obstante que fue el primer colegial en él, se haya demostrado con el traje real y con otras cosas poco dignas.¹³³

En otra carta el obispo le respondió que ya había ordenado que se borrasen los retratos que se hallaban en el «ángulo bajo del dicho Colegio», remitiendo un retrato del Inca don Phelipe Tupac Amaro que se hallaba fijado en el Refectorio. Al mismo tiempo mencionaba que pasó orden al cura de la mencionada doctrina (Curahuasi) para que prontamente le remitiera los retratos que allí se encontraren.¹³⁴

Y señalando esta vez, sin nombrarlos, a los jesuitas como culpables de esta situación, el obispo señalaba lo siguiente:

Parece que los españoles que han cuidado o debido cuidar de su educación han llevado por norte dejarlos sumergidos en sus costumbres, y que solamente se ha notado por tal cual celo-so, evitarles lo que es peligro formal de subversión hacia la fe pero en manera alguna lo que debilita y aún totalmente resfría aquella sujeción hacia el legítimo soberano cuya imagen debía ser todo el objeto de su atención.¹³⁵

Respecto a la *Historia General del Perú* (Córdoba, 1617), del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), la cual fue ampliamente difundida en las aulas de la Compañía de Jesús, don Agustín de Jáuregui y Aldecoa, Virrey del Perú (1772-1780), acusaba recibo de la orden real en carta reservada, con fecha el 16 de enero de 1783, por la cual se le obligaba a requisar la *Historia* del cronista mestizo del Perú:

(...) que igualmente quiere el rey que con la misma reserva procure yo recoger sagazmente la Historia del Inca Garcilaso, donde han aprendido estos naturales muchas cosas perjudiciales (...).¹³⁶

Curiosamente muchas de estas *Historias*, calificadas por la historiografía moderna como «mesiánicas», fueron consideradas por las autoridades de la época claramente como material subversivo. Así,

According to the bishop of Cuzco, every Indian desired the return of golden age of the Incas. The bishop insisted that the prophecies of the Inca's return circulated through printed books, and especially as the consequence of the popularity of Garcilaso de la Vega's *Commentaries*. Printed texts could have influenced the richest and the most educated members of Indian nobility, but in 1780 half of the 24 Electors, the Inca town council of Cuzco, could not sign documents. The 24 Electors were among the noblest and the richest of the Incas. To propagate

133. AGI, Audiencia del Cuzco, Leg. 29 (n.º 2), f. 2r.

134. AGI, Audiencia del Cuzco, Leg. 29 (n.º 2), f. 2r.

135. AGI, Audiencia del Cuzco, Leg. 29 (n.º 2), f. 2v.

136. AGI, Audiencia del Cuzco, Leg. 29 (n.º 7). Como es bien sabido, la obra del Inca Garcilaso de la Vega está muy influida por los jesuitas.

a general belief books were not enough. Faith in the Inca's return had basis in general Andean images of history, and it was spread orally. The presence of Peruvian Catholic saints may indicate that the identification of personages of the Inca pantheon with the Catholic pantheon reached a more profound level. It is also possible that some Catholic clergymen did participate in regional conspiracies before the uprising.¹³⁷

Respecto a los *Comentarios Reales*, el historiador peruano Alberto Flores Galindo (1949-90) nos recordaba que «en los Andes Garcilaso encuentra lectores fervorosos entre los curacas y los descendientes de la aristocracia cusqueña. Ellos asumen y a la vez propalan la lista de incas que figura en los *Comentarios* con lo que el pasado andino termina razonando con los criterios políticos europeos. El inca es un rey».¹³⁸

Algunos historiadores han tendido a considerar este período conocido como del *gran temor* como la antesala de los movimientos independentistas del siglo XIX peruano.¹³⁹ Sin embargo, Bernard Lavallé señalaba al respecto que «una verdadera comprensión de la independencia hispanoamericana no puede lograrse sin la reconstrucción de un largo y amplio proceso en todas sus implicaciones».¹⁴⁰ El enfrentamiento entre criollos y peninsulares, posiblemente menos estridente de lo que tendemos a pensar, no tuvo nada que ver con las identidades vinculadas al lugar de nacimiento, o a la «nacionalidad», sino más bien con el acceso diferenciado a los recursos económicos y políticos del Virreinato. Ambos grupos formaban parte de la misma comunidad: eran «españoles», en el sentido de elites blancas, que compartían la misma lengua, religión y unos mismos orígenes peninsulares, por lo que no hubo un conflicto entre identidades protonacionales (O'Phelan Godoy, en este volumen).¹⁴¹

137. Szeminski, «Why kill the Spaniard?», p. 182. León Campbell opina que «the idea of an Inca recovery, as a manifestation of an organized Inca legacy reproduced throughout the colonial period, is necessarily elusive. Material evidence uniting the Inca order of the sixteenth century to rebel organization in the eighteenth is problematic, imbued as the latter was with three centuries of Hispanic domination» (Campbell, *Ideology and Factionalism*, p. 112).

138. En palabras de Flores Galindo, «el sistema dual había originado que el imperio no fuera una monarquía sino más bien una «diarquía»: los incas conforman una dinastía paralela, siempre existieron dos, correspondiendo a cada barrio del Cuzco respectivamente. Este criterio no fue prolongado en Vilcabamba. No existe en absoluto para Garcilaso. Cuando en el siglo XVIII se espere o se busque la vuelta del inca se pensará en singular: un individuo, un personaje al que legítimamente corresponda el imperio y que asuma los rasgos de mesías. Túpac Amaru II tuvo a los *Comentarios* como compañero de sus viajes, pero esta evidencia documental, proporcionada por Mario Cárdenas, no resulta indispensable: basta leer sus cartas y proclamas para advertir que el pensamiento del curaca de Tungasuca estaba inspirado en la tesis de la restitución imperial. A través de la aristocracia indígena Garcilaso se insertó en la cultura oral: el libro fue discutido y conversado. Sus argumentos considerados como válidos se integraron a los juicios y los árboles genealógicos que descendientes supuestos o reales de los incas elaboraban a lo largo del siglo XVIII» (Flores Galindo, *Buscando un Inca*, p. 52).

139. Walker, *De Túpac Amaru a Gamarra*, pp. 79-112.

140. Lavallé, «El sustrato criollista...», p. 15.

141. Como señala Pérez Vejo, explicar las guerras de independencia como un conflicto de identidades fue una coartada ideológica de los nuevos Estados-nación para impedir que la guerra pudiese ser vista como una guerra civil. Para una crítica del criollismo como factor de explicación de los conflictos de la independencia, véase Pérez Vejo, *Elegía criolla*, pp. 169-212.

A principios del siglo XIX, una vez lograda la independencia de España cabe preguntarse ¿qué significaba en realidad ser peninsular o criollo?, ¿cuál fue la actitud de los criollos peruanos frente a estas cuestiones? Lo cierto es que los antiguos problemas y discusiones, lejos de desaparecer, volvieron a resurgir al poco tiempo, volviéndose a plantear la vieja pugna entre la Iglesia y el Estado republicano, especialmente en lo tocante a la educación de la juventud, pero esta vez sin la garantía del Real Patronato y de los funcionarios reales. Ello condujo a una situación paradójica reflejada cabalmente en el testimonio de don Francisco de Paula González Vigil, clérigo criollo e intelectual ilustrado, parlamentario en la república y director durante muchos años de la Biblioteca Nacional del Perú, quien en 1861 escribía lo siguiente:

No hace muchos años que la enseñanza entre nosotros, abrigaba más patriotismo que ahora sobre ciertas cuestiones á que posteriormente se les ha dado aspecto eclesiástico, y hasta religioso. Tanto más notable es el cambio, cuanto que parecía natural, que en tales materias se siguiese, cuando menos, la misma conducta que se tuvo en los tres siglos en que América fue gobernada por el rey de España. Y no obstante, ¡qué diferencia! Los virreyes eran celosos defensores de las prerrogativas de su señor; los han sido muchos Gobiernos independientes de sus prerrogativas propias, pero (...).¹⁴²

En regiones alejadas de la capital virreinal, como fue el caso de la Capitanía General de Chile, la vacilante república criolla, después de no pocos tropiezos, logró instaurar un sólido principio de actuación en torno a la educación pública y laica. Los nuevos gobernantes criollos buscaron superar a través de esta herramienta el grave problema de la exclusión de grandes grupos sociales, en un intento por integrar a través de la educación a todos los jóvenes del país. Durante el gobierno del general Francisco Antonio Pinto (1827-29) se realizaron grandes y trascendentales avances en la enseñanza pública del país. El historiador chileno Diego Barros Arana recoge la anécdota de cómo todos los días del año un alumno del Instituto Nacional, seleccionado por el rector del establecimiento, era invitado a comer con el presidente en la casa de gobierno. Este mandatario buscó la colaboración de intelectuales de peso, como el español don José Joaquín de Mora y su esposa doña Françoise Delauneux, que en 1828 fundó la primera escuela de niñas que hubo en Chile.¹⁴³ El turbulento período político de las primeras cuatro décadas del siglo XIX impidió que muchas de estas medidas tuvieran continuidad; sin embargo, fue esta época la que estableció los parámetros por los cuales los futuros gobiernos chilenos asumieron como una tarea fundamental el patrocinio de una enseñanza pública y laica en el país.

142. Francisco de Paula González Vigil, *Compendio*, p. IV.

143. Barros Arana, T. XV, pp. 281-329. Es interesante seguir los planteamientos de este historiador chileno que luchó férreamente como director del Instituto Nacional por asentar sólidamente las bases de la enseñanza pública en Chile.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

- Archivo General de Indias Audiencia del Cuzco, Leg. 29, n.º 2.
- Archivo General de Indias Audiencia del Cuzco, Leg. 29, n.º 279.
- Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante, ARSI), Provincia Peruana, Peruana Litterae Anuae, Tomo V (1651-1674), vol. 16.
- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). «Del derecho de antigüedad del Colegio de San Martín de la Ciudad de Los Reyes. Contra el licenciado Don Francisco de Palma. Mayo de 1615». Fondo Gesuitico. Assistentia Hispaniae (760-851A). Tomo 847. Perú (La Provincia: Arequipa, Bucalemo, Callao, Chuquisaca, Cochabamba, Cuzco, Juli, Lima, Oruro, La Paz, Pisco, Potosí, Trujillo), folios 159-170.
- BROMLEY SEMINARIO, Juan, *Libro de Cabildos de Lima*, Tomo 18 (1616-1620), Lima: Impresores de Torres Aguirre, 1955.
- CALANCHA, Antonio de la, OSA, *Crónica Morализada de la Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta Monarquía*, Barcelona: Imprenta de Pedro Lacavallería [1638] 1974-1981.
- GONZÁLEZ VIGIL, Francisco de Paula, *Compendio de la obra intitulada Los Jesuitas Presentados en Cuadros Históricos, sobre las correspondientes pruebas y con reflexiones al caso, especialmente en sus cosas de América*: Lima: Imprenta de Eusebio Aranda, 1861.
- EGUIGUREN, Luis Antonio, *Diccionario histórico cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus Colegios. Crónica e investigación*, Tomo I, Lima-Perú, 1940.
- Epítome Cronológico o Idea General del Perú. Crónica inédita de 1776*. Editado por Víctor Peralta Ruíz. Madrid: Mapfre y Tavera, 2005.
- FEIJOO, fray Benito, *Ensayos Seleccionados del Teatro Crítico Universal y de las Cartas Eruditas*, vol. II, Barcelona: Editorial Iberia, 1964.
- JUAN Y SANTACILIA, Jorge y Antonio de ULLOA y de la TORRE-GIRALT, *Noticias Secretas de América*, Madrid: Colegio Universitario y Ediciones Istmo, 1988.
- LISSÓN CHAVES, Emilio, *Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*, Sevilla: Editorial Católica, 1947.
- MERCURIO PERUANO, de *Historia, Literatura y Noticias Públicas, que da a luz la Sociedad Académica de Amantes de Lima*, Lima: Imprenta Real de los Niños Huérfanos, 1791 y 1792.
- MURÚA, fray Martín de, OM, *Historia general del Perú*, Madrid: Historia 16 [ca. 1620], 1986.
- PALLAS, Gerónimo, SJ, *Misión a las Indias con Advertencias para los religiosos de Europa, que la hubiere de emprender, como primero se verá en la historia de un viaje y después en discurso*, en Laura Laurencich y Paulina Numhauser (eds.), *Sublevando el Virreinato, Documentos Contestatarios a la historiografía del Perú Colonial*, Quito: Abya Yala, 2007.
- PERALTA Y BARNUEVO, Pedro de, *Lima Fundada o Conquista del Perú*, vols. I-II, Lima: Imprenta Francisco Sobrino y Bados, 1732.
- RAMOS GAVILÁN, fray Alonso, OSA, *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana*, Lima: Imprenta de Jerónimo Contreras, 1621.
- SALINAS y CÓRDOVA, Buenaventura de, OFM, *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo Pirú. Méritos y excelencias de la ciudad de Lima, cabeza de sus ricos y extendidos reinos y el estado presente en que se hallan*, Lima: Jerónimo de Contreras, 1630.

- SOLÓRZANO y VELASCO, Alonso de, *Discurso legal en información en derecho a favor de los nacidos en los reinos del Perú, y conveniencia para que en él sin el óbice de haber nacido allí, puedan obtener plazas de oidor y demás que les están prohibidas* (Madrid, 1652). Real Academia de la Historia, Fondo Jesuitas, Signatura: 9-3748/7.
- TIBESAR, Antonine, OFM, *Franciscan beginnings in colonial Peru*, Washington: Academy of American Franciscan History, 1953.
- VARGAS UGARTE, Rubén, SJ, *La carta a los Españoles Americanos de Don Juan Pablo Viscardo y Guzmán*, Lima: Pacific Press, 1971.
- VISCARDO y GUZMÁN, Juan Pablo, SJ, *Obras Completas*, Lima: Ediciones del Congreso de la República del Perú, Tomos I y II, 1998.

Fuentes secundarias

- ACOSTA RODRÍGUEZ, ANTONIO, «Conflictos sociales y políticos en el sur peruano (Puno, La Paz, Laicacota, 1660-1668)», en VV.AA., *Primeras Jornadas de Andalucía y América. La Rábida*, Tomo II, Huelva: Instituto de Estudios Onubenses, 1981, pp. 29-51.
- , «Sobre criollos y criollismo». *Revista Andina*, n.º 1, 1984, pp. 73-88.
- , «¿Problemas de expansión jesuita a comienzos del siglo XVII?, Gerónimo Pallas en el Perú y su «Misión a las Indias», en Laura Laurencich y Paulina Numhauser (eds.), *Sublevando el Virreinato, Documentos Contestatarios a la historiografía del Perú Colonial*, Quito: Abya Yala, 2007, pp. 37-72.
- ALAPERRINE-BOUYER, Monique, «Enseñanza y pedagogía de los jesuitas en los colegios para hijos de caciques (siglos XVII)», en Manuel Marzal y Luis E. Bacigalupo (eds.), *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e IFEA y Universidad del Pacífico, 2007, pp. 270-298.
- ALBÓ, Xabier, «Jesuitas y culturas indígenas. Perú, 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación (Primera parte). *América Indígena*, vol. XXVI, n.º 3, julio, 1966, pp. 249-445.
- AMSELLE, Jean-Loup, *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris: Payot «Bibliothèque scientifique Payot», 1990 (reedit. 1999).
- ARROM, Juan José, «Criollo: definición y matices de un concepto». *Hispania*, n.º 34, 1951, pp. 172-176.
- BATLLORI, Miquel, SJ, «El mito de la intervención de los jesuitas en la independencia hispanoamericana», en VV.AA., *Del Descubrimiento a la Independencia. Estudios sobre Iberoamérica y Filipinas*, Caracas: Universidad Católica Andrés Berro, 1979, pp. 119-295.
- BARROS ARANA, Diego, *Historia General de Chile*, T. XV, Santiago de Chile: Editora Josefina M. de Palacios, 1897.
- BAUER, Ralph y José Antonio MAZZOTTI (eds.), *Creole Subjects in the Colonial Americas. Empires, Texts, Identities*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.
- BRADING, David A., *The First America. The Spanish Monarchy. Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, New York – Port Chester – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press, 1991 (hay versión castellana en el Fondo de Cultura Económica, *Orbe Indiano: de la Monarquía Católica a la República Criolla, 1492-1867*, México, 1991).
- , «Entre el Renacimiento y la Ilustración: la Compañía de Jesús y la patria criolla», en Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (eds.), *Los jesuitas y la modernidad en América, 1549-1773*, Lima:

- Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y Universidad del Pacífico, 2007, pp. 131-157.
- BUNSTER, Cora y Ana María LORANDI, «El fantasma del criollismo después de la rebelión de Túpac Amaru». *Histórica*, XXX, n.º 1, 2006, pp. 99-135.
- BURGA, Manuel, «La Sociedad Colonial (1580-1780)», en Luis G. Lumbreras *et al.* (eds.), *Nueva Historia General del Perú*, Lima: Mosca Azul Editores, 1985, pp. 63-85.
- CANTÚ, Francesca, «Guamán Poma y Blas Valera en contraluz: los documentos inéditos de un oidor de la Audiencia de Lima», en Francesca Cantú (ed.), *Guamán Poma y Blas Valera, tradición andina e historia colonial*. Roma: Antonio Pellicani editore, 2001, pp. 475-519.
- , «Transferimenti culturali e simbologia del potere nel Perú vicereale». Seminari del Departament d'Història Moderna, Universitat de Barcelona, «La formació d'un coneixement cosmolita a l'Època Moderna: circulacions, transferències i resistències culturals», viernes, 7 de octubre de 2011.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, «New World, New Stars: Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650». *American Historical Review*, 104, 1999, pp. 33-68.
- , *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, California: Stanford University Press, 2001.
- , «Creole Colonial Spanish America», en Charles Stewart (ed.), *Creolization. History, Ethnography, Theory*, Walnut Creek, California: Left Coast Press, 2007, pp. 26-45.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo, *América Hispánica (1492-1898)*, Madrid: Fundación Jorge Juan y Marcial Pons Historia [1983], 2009.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel, «Cruel Criollos in Guaman Poma de Ayala's *First New Chronicle and Good Government*», en Ralph Bauer y José Antonio Mazzotti (eds.), *Creole Subjects in the Colonial Americas. Empires, Texts, Identities*, Chapel Hill: University of North Carolina, 2009, pp. 118-134.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre, *Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado en Lima colonial (1568-1606)*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- , *En compañía de ángeles. Vida del extático y fervoroso padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2007.
- , «Criollismo, redes clientelares y la Compañía de Jesús: la familia Garavito-Illescas en el Perú virreinal (siglo XVII)». *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos. Nouveau Monde – Mondes Nouveaux – Novo Mundo – Mundos Novos*, n.º 8, 2008. <http://nuevomundo.revues.org/document19812.html>.
- , «Idolatría, mestizaje y buen gobierno en la diócesis de Charcas. El *Memorial y Relación Verdadera* (1632-34) del Visitador fray Bernardino de Cárdenas (1578-1670)», en Verena Stolcke y Alexandre Coello (eds.), *Identidades Ambivalentes en América Latina (s. XVI-XXI)*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008, pp. 61-92.
- , «Pureza, prestigio y letras en Lima colonial: el conflicto entre el Colegio de San Martín y el Colegio Real de San Felipe y San Marcos (1590-1615)», en Max S. Hering Torres, Nikolaus Böttcher y Bernd Hausberger (eds.), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, Berlín y México: Universidad de Berlín y Colegio de México, 2011, pp. 137-168.
- , «Vectores de santidad en la Lima del seiscientos», en Alexandre Coello de la Rosa, Alexandre y Teodoro Hampe Martínez (eds.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (siglos XVI-XVIII)*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011, pp. 61-85.

- , «El estatuto de limpieza de sangre de la Compañía de Jesús y su influencia en el Perú colonial». *Archivium Historicum Societatis Iesu* (AHSI), 2011, pp. 45-93.
- COLIN, Michèle, *Le Cuzco a la fin du XVIII^e et au début du XVIII^e siècle*, París: Institut des Hautes Études de L'Amérique Latine, 1966.
- CORNBLIT, Oscar, *Power and Violence in the Colonial City*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CORONEL, Valeria, «Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas de contrato y subordinación para el colonialismo interno criollo», en Manuel Marzal y Luis E. Bacigalupo (eds.), *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e IFEA y Universidad del Pacífico, 2007, pp. 186-225.
- CUMMINS, Tomas B. F., «Silver Threads and Golden Needles: The Inca, the Spanish, and the Sacred World oh Humanity», en *The Colonial Andes Tapestries and Silverwork, 1550-1830*, The Metropolitan Museum of Art & Yale University Press, New York, 2004, pp. 3-15.
- DEANS-SMITH, Susan e Ilona KATZEW, «Introduction: The Alchemy of Race in Latin America», en Susan Deans-Smith e Ilona Katzew (eds.), *Race and Classification. The Case of Mexican America*, Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 1-24.
- DE LA JARA, Victoria, «Es desciframiento de la escritura de los Inkas», *Arqueología y Sociedad*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1972, pp. 60-76.
- DE LA PUENTE BRUNKE, José, *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*. Sevilla: Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial de Sevilla, 1992.
- DURAND FLÓREZ, Luis, *Criollos en Conflicto. Cuzco después de Túpac Amaru*, Lima: Universidad de Lima, 1985.
- DOMÍNGUEZ, Nicanor J., *Rebels of Laicacota: Spaniards, Indians, and Andean Mestizos in Southern Peru during the Mid-Colonial Crisis of 1650-1680*, Tesis Doctoral, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2006.
- FISHER, John, *El Perú borbónico, 1750-1824*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.
- , «Etnicidad, Insurgencia y Sociedad en los Andes: el caso curioso del Perú, c. 1750-1840». *Revista Andina*, 38, 2004, pp. 65-85.
- FISHER, Andrew B. y Matthew D. O'HARA, «Introduction: Racial Identities and Their Interpreters in Colonial Latin America», en Andrew B. Fisher y Matthew D. O'Hara *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham: Duke University Press, 2009, pp. 1-37.
- FLORES GALINDO, Alberto, *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*, Perú: Editorial Horizonte, 1988.
- FRADERA, Josep Maria, «La particularidad del imperio español (una apreciación comparativa)». Manuscrito.
- , «Una herencia que nadie reclama». Reseña del libro de María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, California: Stanford University Press, 2008. *Revista de Libros de la Fundación Caja de Madrid*, Madrid, 2010, pp. 3-6.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos y Juan Carlos GROSSO, «Criollos, mestizos e indios: etnias y clases sociales en México colonial a fines del siglo XVIII». *Secuencia*, n.º 29, 1994, pp. 39-80.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos, «Una breve nota acerca de los «patriotas criollos en el Río de la Plata». Manuscrito.
- GARRETT, David T. «Los Incas Borbónicos: la elite indígena cuzqueña en vísperas de Túpac Amaru». *Revista Andina*, 36, 2003, pp. 9-63.

- GARCÍA BEDOYA, Carlos, «Discurso criollo y discurso andino en la literatura peruana colonial», en James Higgins (eds.), *Heterogeneidad y Literatura en el Perú*, Lima: Centro de Estudios Literarios «Antonio Cornejo Polar», 2003.
- GARRETT, David T., *Shadows of Empire. La nobleza indígena del Cuzco, 1750-1825*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GENTILE, Margarita E., «Tocapu: unidad de sentido en el lenguaje gráfico andino», <http://www.ucm.es/info/especulo/numero45/tocapu.html>.
- GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, México: Fondo de Cultura Económica [1955], 1982.
- GISBERT, Teresa, *Iconografía y mitos andinos en el arte*, La Paz: Gisbert y Cia., 1980.
- GLAVE TESTINO, Luis Miguel, *De Rosa y espinas: economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial (Estudios Históricos, 28), 1993.
- GRAUBART, Karen B., *With Our Labor and Sweat: Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Peru, 1550-1700*, Stanford, California: Stanford University Press, 2007.
- , «The Creolization of the New World: Local Forms of Identification in Urban Colonial Peru, 1560-1640». *Hispanic American Historical Review*, 89:3, 2009, pp. 471-499.
- GRUZINSKI, Serge, *El pensamiento mestizo*, Barcelona: Paidós, 2000.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Tomo II, México: Siglo XXI, 1993.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, «Custodios de la ortodoxia: los calificadores de la Inquisición de Lima, 1570-1754». *Revista de la Inquisición*, 10, 2001, pp. 213-229.
- GUTIÉRREZ ESCUDERO, Antonio, «Juan Pablo Viscardo y su «Carta Dirigida a Los Españoles Americanos». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 17, Año 9, 2007.
- HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro, *Santidad e identidad criolla: estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*, Cuzco-Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1998.
- JOUBE MARTÍN, José Ramón, *Esclavos de la ciudad letrada. Esclavitud, escritura y colonialismo en Lima (1650-1700)*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2005.
- KATZEW, Ilona, «That This Should Be Published and Again in the Age of the Enlightenment?: Eighteenth-Century Debates About the Indian Body in Colonial Mexico», en Susan Deans-Smith e Ilona Katzew (eds.), *Race and Classification. The Case of Mexican America*, Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 73-118.
- KOSSELLECK, Reinhart, «Historia de los conceptos y conceptos de historia». *Ayer*, 53, 2004 (1), pp. 37-38.
- LAFAYÉ, Jacques, *Quetzacóatl y Guadalupe. La Formación de la Conciencia Nacional en México*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- LATASA, Pilar, *Administración Virreinal en el Perú: gobierno del Marqués de Montesclaros (1607-1615)*, Madrid: C. E. Ramón Areces, 1997.
- , «¿Criollismo peruano versus administración española? Posición criollista del virrey Montesclaros (1607-1615)». Primer Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero. Harvard University, 29 de abril – 1 de mayo de 1999 <http://www.fas.harvard.edu/~icop/pilarlatasa.html>.
- LAVALLÉ, Bernard, «El sustrato criollista de la Ilustración Hispanoamericana (el caso del Perú)»,

- en A. Gil Novales (ed.), *Homenaje a Noël Salomon, Ilustración Española e Independencia de América*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 1979, pp. 15-21.
- , *Recherches sur l'apparition de la conscience créole dans la vice-royauté du Pérou: l'antagonisme hispano-créole dans les ordres religieux (XVI-XVII^e siècle)*. Tesis, Université de Bordeaux, III. Atelier National de Reproduction de Thèses, Université de Lille, 1982.
- , *Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- , «Fray Martín de Murúa y los orígenes del discurso criollista en el Perú de comienzos del siglo XVII», en Kart Kohut y Soniva V. Rose (eds.), *La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial*. Textos y estudios coloniales y de la independencia. Volumen 6. Madrid y Frankfurt: Vervuert e Iberoamericana, 2000, pp. 375-385.
- LIPSCHÜTZ, Alejandro, *El problema racial de la conquista de América*, México, Siglo XXI, 1975.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo, *Los ministros de la Audiencia de Lima en el reinado de los Borbones (1700-1821)*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Escuela Superior de Estudios Hispano-Americanos, 1974.
- , *Los regidores perpetuos del Cabildo de Lima (1535-1821). Crónica y estudio de un grupo de gestión*, Sevilla: Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla, 1983.
- LÓPEZ SORIA, José Ignacio, «La época del rompimiento (1780-1824)», en Luis G. Lumbreras *et al.* (eds.), *Nueva Historia General del Perú*, Lima: Mosca Azul Editores, 1985, pp. 87-105.
- LYNCH, John, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*, Barcelona: Ariel Historia [1973], 1989.
- MAESO, Estela, «Un cronista criollo: fray Buenaventura de Salinas y Córdoba», en Fernando Navarro Antolín (eds.), *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*. Tomos II y XII. Congreso Internacional de la AEA, 2009, pp. 115-124.
- MALDAVSKY, Aliocha, «The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640)», en *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts (1540-1773)*, John W. O'Malley, SJ, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris, T. Frank Kennedy, SJ (eds.), Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2007 [2006], pp. 602-615.
- , «Les encomenderos et l'évangélisation des Indiens dans le Pérou colonial. «Noblesse», charité et propagation de la foi au XVI^e siècle», en Ariane Boltanski y Frank Mercier (dirs.), *Noblesse et défense de l'orthodoxie (XIII^e-XVII^e siècles)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2011 (Manuscrito).
- , *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Manuscrito.
- MANGAN, Jane E., *Trading Roles. Gender, Ethnicity, and the Urban Economy in Colonial Potosí*. Durham: Duke University Press, 2005.
- , «A Market of Identities. Women, Trade, and Ethnic Labels in Colonial Potosí», en Andrew B. Fisher y Matthew D. O'Hara, *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham y London: Duke University Press, 2009, pp. 61-80.
- MARTÍNEZ, María Elena, «The Language, Genealogy, and Clasification of «Race» in Colonial Mexico», en Susan Deans-Smith e Ilona Katzew (eds.), *Race and Classification. The Case of Mexican America*, Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 25-42.
- MAZZOTTI, José Antonio, «La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII», en J. A. Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar (coord.), *Asedios a la hetero-*

- geneidad cultural. *Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, pp. 173-196.
- , «Indigenismos de ayer: prototipos perdurables del discurso criollo», Mabel Moraña (eds.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo-Polar*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 1998, pp. 77-101.
- , *Agencias criollas: la ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas*, Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000.
- , «Épica barroca y esplendor limeño en el siglo XVII: Rodrigo de Valdés y los límites del nacionalismo criollo», en Guillermo Serés y Mercedes Serna, con la colaboración de Bernat Castany y Laura Fernández, *Los límites del océano. Estudios filológicos de crónica y épica en el Nuevo Mundo*, Bellaterra: Centro para la Edición de los Clásicos Españoles y Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), 2009, pp. 135-172.
- MILLA BATRES, Carlos, *Diccionario Histórico y Biográfico del Perú (siglos XV-XX)*, Lima-Perú: Editorial Milla Batres, 1986.
- MILLONES, Luis, «Texto sagrado y tradición oral: el culto a los santos en el Perú», en James Higgins (eds.), *Heterogeneidad y Literatura en el Perú*, Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003, pp. 64-79.
- MUMFORD, Jeremy Ravi, «Andean Worlds: Indigenous History, Culture, and Consciousness under Spanish Rule, 1532-1825». *Hispanic American Historical Review*, 83:1, 2003, pp. 176-177.
- , «Aristocracy on the Auction Block. Race, Lords, and the Perpetuity Controversy of Sixteenth-Century Peru», en Andrew B. Fisher y Matthew D. O'Hara, *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham y London: Duke University Press, 2009, pp. 39-59.
- NUMHAUSER, Paulina, «El comercio de la coca y las mujeres indias en Potosí del siglo XVI». *Revista de História*, 138, 1998, pp. 25-43.
- , «Las mangas en el vestuario de las ricas mujeres indias vendedoras de coca en Potosí, siglo XVI», en Victoria Solanilla Demestre (eds.), *Actas II Jornadas Internacionales sobre textiles precolombinos*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Departament d'Art & Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2002, pp. 81-93.
- , «El silencio protagonista. Luis López y sus discípulos, antecedentes y misterios de una crónica jesuita: Nueva Corónica y Buen Gobierno», en Paulina Numhauser y Laura Laurencich Minelli (eds.), *El silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú (1567-1667)*. Quito: Abya Yala, 2004, pp. 95-113.
- , *Mujeres indias y señores de la coca. Potosí y Cuzco en el siglo XVI*, Madrid: Cátedra, 2005.
- , «¿Luis Capoché un cronista desplazado u olvidado? O la ironía del destino de un buen hombre». *Archivo per l'Antropologia e la Etnologia*, vol. CXXXV, 2005b, pp. 73-79.
- , «¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas Italianos en el Virreinato del Perú del siglo XVII Jerónimo Pallas (S.I.)», en Laura Laurencich y Paulina Numhauser (eds.), *Sublevando el Virreinato, Documentos Contestatarios a la historiografía del Perú Colonial*, Quito: Abya Yala, 2007, pp. 72-124.
- , «Documentos Miccinelli: un estado de la cuestión», <http://amsacta.cib.unibo.it/2350/6/Cap1.pdf>.
- , «Rebelión de Juan Santos Atahualpa (1742) Ingredientes: un Inca, la selva Central, un poco de Mesianismo y una pizca de Milenarismo», en Manuel Casado Arboniés, Alejandro Díez Torre, Paulina Numhauser y Emilio Solà (eds.) *Escrituras Silenciadas: Historia, Memoria y Procesos Culturales*, Madrid: Universidad de Alcalá, 2010, pp. 60-91.

- , «En manos del archivero del Virrey: Potosí y el Taqui Onqoy», en Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico. Siglos XIV-XVIII*, Madrid: Ediciones Sílex, 2011, pp. 187-210.
- , «¿Contradicciones en la política de evangelización en el Perú colonial del siglo XVI? Algunas consideraciones». *Cristianesimo nella Storia*, 32, 2011b, p. 71.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett, *Un Siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia, 1700-1783*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1988.
- , *La Gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1995.
- ORTEGA, Francisco A., «Catastrophe, Ambivalent Praises, and Liminal Figurations in Pedro de Oña's Temblor de Lima de 1609». *Colonial Latin American Review*, New York, 13:2, 2004, pp. 213-241.
- OSORIO, Alejandra B., *Inventing Lima. Baroque Modernity in Peru's South Sea Metropolis*, New York: Palgrave MacMillan, 2008.
- PASTOR, María Alba, «Criollismo y contrarreforma. Nueva España entre 1570 y 1630». *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 22: 3-4, 1996, pp. 247-266.
- PÉREZ VEJO, Tomás, *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia latinoamericanas*, México: Tusquets, 2010.
- PHIPPS, Elena, «Garments and Identity in the Colonial Andes», *The Colonial Andes Tapestries and Silverwork, 1550-1830*, New York: The Metropolitan Museum of Art y Yale University Press, 2004, pp. 17-39.
- PORQUERES, Enric, «La Política de las clasificaciones sociales en la España moderna». Ponencia presentada en la Jornada Internacional, *El poder dels sistemes de classificació social*. Sala de Junes, Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), 27 de octubre de 2011.
- PRESTA, Ana María, «Undressing the Coya and Dressing the Indian Woman: Market Economy, Clothing, and Identities in the Colonial Andes, La Plata (Charcas), Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries». *Hispanic American Historical Review*, 90:1, 2009, pp. 41-74.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Margarita Eva, *Criollismo y Patria en la Lima Ilustrada (1732-1795)*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2006.
- , «El criollismo limeño y la idea de nación en el Perú tardocolonial». *Araucaria. Revista latinoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 9, Año 5, 2003.
- ROWE, John H. «El movimiento nacional Inca del siglo XVIII». *Revista Universitaria*, Año XLIII, n.º 107, 1954, pp. 17-47.
- SALAZAR-SOLER, Carmen, «La villa imperial de Potosí, cuna del mestizaje (siglos XVI y XVII)», en Guillaume Boccara (eds.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglo XVI-XX)*, Quito: Abya-Yala & IFEA, 2002, pp. 139-160.
- SÁNCHEZ-CONCHA BARRIOS, Rafael, *Santos y santidad en el Perú Virreinal*. Lima-Perú: Editorial Vida y Espiritualidad, 2003.
- SANTISTEBAN OCHOA, Julián, «Documentos para la Historia del Cuzco existentes en el Archivo General de Indias de Sevilla». *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*. Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco, 11, 1963.
- SERNA, Mercedes, «Lascasismo y método jesuita en el pensamiento del Inca Garcilaso de la Vega», en Carmen de Mora, Guillermo Serés y Mercedes Serna (eds.), *Humanismo mestizaje y escritura en los Comentarios Reales*, Madrid: Vervuert e Iberoamericana, 2010, pp. 349-359.

- SERULNIKOV, Sergio, *Subverting Colonial Authority. Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*, Durham: Duke University Press, 2003.
- SILVERBLATT, Irene, «Foreword», en Andrew B. Fisher y Matthew D. O'Hara, *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham y London: Duke University Press, 2009, pp. ix-xii.
- STAVIG, Ward, *The World of Tupac Amaru Conflict. Community and Identity in Colonial Peru*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1999.
- STERN, Steve J., «The Age of Andean Insurrection, 1472-1782: A reappraisal», *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, Madison: University of Wisconsin Press, 1987, pp. 34-91.
- STEWART, Charles, «Creolization. History, Ethnography, Theory», en Charles Stewart (eds.), *Creolization. History, Ethnography, Theory*, Walnut Creek, California: Left Coast Press, 2007, pp. 1-25.
- STOETZER, Carlos, *El Pensamiento Político en la América Española durante el período de la Emancipación, (1789-1825)*, vols. I-II, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1966.
- STOLCKE, Verena, «El mestizo no nace, se hace», en Verena Stolcke y Alexandre Coello (eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2008, pp. 17-58.
- SZEMINSKI, Jan, «Why kill the Spaniard? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th century», en Steve J. Stern (eds.), *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World. 18th to 20th Centuries*, Madison: University of Wisconsin Press, 1987, pp. 166-192.
- TORRES ARANCIVIA, Eduardo Luciano, *Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo XVII*, Lima: Pontificia Católica del Perú, 2006.
- TORRES BOLLO, Diego, SJ, «Parecer del P. Diego de Torres sobre si conviene la perpetuidad y con qué modo se debería hacer, conviniendo (1601)», en Rubén Vargas Ugarte, SJ, *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias*, Lima: CIP, 1951, pp. 29-34.
- TWINAM, Ann, «Racial Passing: Informal and Official "Whiteness" in Colonial Spanish America», en John Smolenski y Thomas J. Humphrey (eds.), *New World Orders. Violence, Sanction, and Authority in the Colonial Americas*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2005, pp. 249-272.
- WALKER, Charles, *De Túpac Amaru a Gamarra. Cuzco y la formación del Perú republicano, 1780-1840*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1999.
- ZÚÑIGA, Jean-Paul, «La voix du sang. Du métis à la idée du métissage en Amérique espagnole». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 54:2, 1999, pp. 425-52.
- , *Espagnols d'Outre-mer. Emigration, métissage, et reproduction sociale à Santiago du Chili au XVII^e siècle*, París: Éditions de l'EHESS, 2002.
- , «Cuerpos mestizos: genealogía y apariencia en la América hispánica». Ponencia presentada en la Jornada Internacional, *El poder dels sistemes de classificació social*. Sala de Juntes, Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), 27 de octubre de 2011.